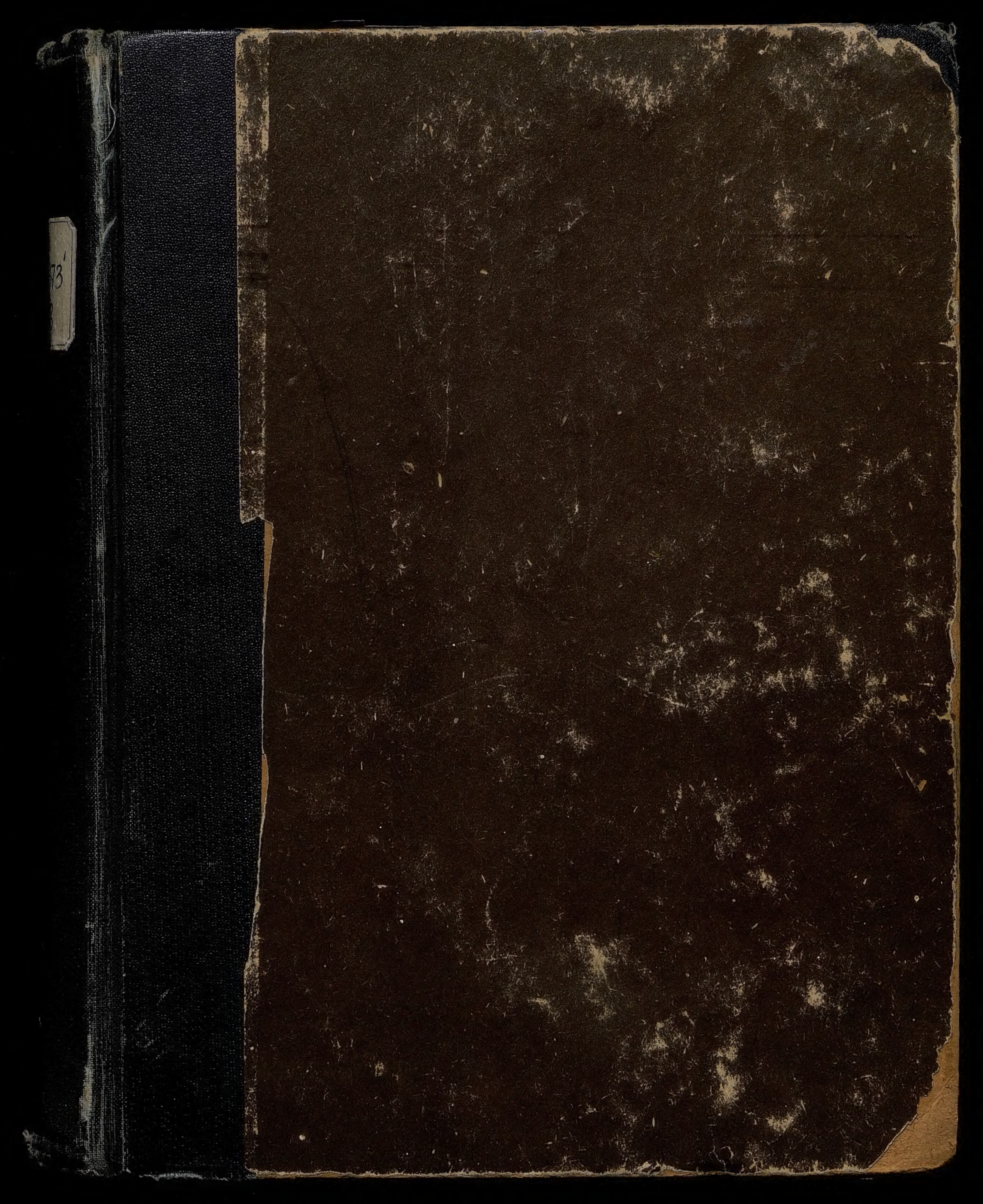


АКАДЕМИЯ НАУК
СОЮЗА СОВЕТСКИХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ РЕСПУБЛИК

СБОРНИК
МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

VIII

ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
1929

АКАДЕМИЯ НАУК
СОЮЗА СОВЕТСКИХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ РЕСПУБЛИК

СБОРНИК

МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

VIII

ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
1929

Напечатано по распоряжению Академии Наук СССР
Сентябрь 1929 г.
За Непременного Секретаря академик *В. Комаров*

Редактор издания академик *Е. Ф. Карский*

Начато набором в сентябре 1928 г. — Окончено печатанием в сентябре 1929 г.

2 тит. л. + 374 стр. (33 рис.) + 2 нен. + 21 табл.
Ленинградский Областлит № 22378. — $23^{12}/_{16}$ печ. л. — Тираж 850
Типография Академии Наук СССР. В. О., 9 линия, 12

СОДЕРЖАНИЕ

SOMMAIRE

СБОРНИК МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

ACADÉMIE DES SCIENCES
DE L'UNION DES RÉPUBLIQUES SOVIÉTIQUES SOCIALISTES

PUBLICATIONS
DU
MUSÉE D'ANTHROPOLOGIE ET D'ETHNOGRAPHIE

VIII

PUBLIÉ PAR
L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE L'URSS
LENINGRAD. 1929

London, 1914, chapter VI: Tabooed words, стр. 318—418).[1] Словесные запреты западно-европейских языков, главным образом романских, изучены в лингвистических трудах копенгагенского ученого Нюропа (Kr. Nyrop), Das Leben der Wörter, авторизованный перевод с датского Р. Фогта (Rob. Vogt), Leipzig, 1923, и особенно: Navnets Magt, en folkepsykologisk studie (в датском журнале «Mindre Afhandlinger, udgivne af det filologisk-historiske samfund, København, 1877».

Словесным запретам в индоевропейских языках посвящена небольшая статья французского лингвиста A. Meillet, Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes (Linguistique historique et linguistique générale par A. Meillet. Deuxième édition, Paris, 1926, стр. 281—291).[2]

§ 3. В центре нашего внимания стояли первоначально восточнославянские запреты. Но у восточных славян табу слов сохранилось плохо, лишь в неясных переживаниях. Один восточно-славянский материал не представляет достаточных данных для понимания психологии словесных запретов у первобытного человека, равно как и для выяснения той смены разновременных идей, которою можно было бы объяснить генетику словесных табу. Вот почему автором привлечен также и соответствующий материал из быта и языков соседних народов. Народы восточной Европы и особенно северной Азии, где охота сохранила значение главного промысла у населения, дают особенно богатый и поучительный материал. Отсутствие в литературе свода данных о словесном табу этих народов послужило для нас лишним поводом обратить на них особое внимание.

Хотя на территории восточной Европы и северной Азии живут разноплеменные народности — славянские, финноугорские, яфетические, турецкие, монгольские, палеоазиатские и иные, — но в отношении табу слов у них больше общего нежели отличного. Только у яфетических народов Кавказа мы встретили некоторые явления, для коих не находим полной аналогии у других народов взятой нами территории (см. § 87).

Nalimov, Vas. — Zur Frage nach den ursprünglichen Beziehungen der Geschlechter bei den Syrjänen. Journal de la Société Finno-Ougrienne, XXV. Helsingissä, 1908, № 4, стр. 1—31.

Russ. Volkskunde. — Dm. Zelenin. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin u. Leipzig, 1927. Grundriss der Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, herausgegeben von R. Trautmann und M. Vasmer.

Wuttke. — Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, von Ad. Wuttke. Dritte Bearbeitung von E. H. Meyer. 4. Auflage, Leipzig, 1925.

[1] В сокращенном издании этого труда, вышедшем недавно и в русском переводе (Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Вып. II: Табу — запреты. Атеист, 1928), нет наиболее интересных для нас глав, посвященных запрету общих слов (Common words tabooed).

[2] Статья M. Wawrzeniecki. Tabu u ludu naszego. (Wisła, XX, 249—257) осталась автору недоступной в виду отсутствия этого тома журнала «Wisła» в библиотеках Ленинграда.

Сравнительное однообразие словесных запретов у разноплеменных народов Евразии объясняется не только общечеловеческою древностью самого факта табу слов. Географическое соседство этих народностей, единство окружающих условий и культурных взаимодействий имели тут также большое значение.

В своем объяснении психологии и генетики словесных табу мы лишь отчасти могли примкнуть к теории Дж. Фрэзера, а гораздо чаще мы принуждены расходиться с ним. И это обстоятельство мы склонны объяснять не чем иным, а именно отличием евразийского культурного цикла от культур иных стран мира, на почве которых создана теория Фрэзера. Даже и общечеловеческие явления, каково словесное табу, в своей дальнейшей истории расходились в разные стороны, отклонялись в различных культурных кругах от своей первичной, древнейшей основы.

§ 4. В своем объяснении словесных табу Фрэзер различает с одной стороны личные собственные имена, с другой стороны — общие или нарицательные слова. К первой категории относятся, кроме личных имен живых и покойных людей, богов, князей и других священных особ, еще и названия разных степеней родства. Эта категория запретов объясняется Фрэзером точно так же, как и запреты, налагаемые на лица, на вещи и на действия. Всякое табу служит, по Фрэзеру (II, 27), правилом, имеющим своею целью сохранение жизни человека, т. е. обеспечивающим постоянное присутствие в человеке его души и возвращение этой души, если она вышла из человека. В частности, табу налагается на лиц (ibid. II, 225), которые представляются первобытному человеку заряженными особой таинственной силой, опасной и для самих носителей этой силы и для всех окружающих. Таковы князья, жрецы и другие священные особы; таковы же убийцы, лица в трауре, роженицы и менструирующие женщины, охотники и рыболовы; все они одинаково подвержены опасности, заключающейся в злонамеренности и зловредности духов и призраков. Табу изолирует всех этих лиц от внешнего мира и в качестве такого изолятора как бы прерывает действие той таинственной силы, которою названные лица наэлектризованы. Запреты как бы мешают этой таинственной и страшной силе поразить как самых носителей этой силы, так и всех сталкивающихся с ними. «Подобно лицам, вещи и слова точно также могут быть, по воззрению первобытного человека, кратковременно или втечение более продолжительного срока, заряжены или наэлектризованы той же таинственной силой; вследствие этого такие слова и вещи изъемлются на более или менее продолжительное время из ежедневного жизненного обихода» (Golden Bough, II, 225).

Основою табу обычных слов Фрэзеру (II, 416—417) представляется тот же страх перед духами — желание обмануть духов или не быть

ими замеченным. Первобытный человек «воображает, что его слышат и понимают духи или животные, или другие существа, которых воображение первобытного человека наделяет человеческим умом. Вот почему он избегает известных слов и употребляет вместо них другие, — или желая прельстить (soothe) и умилостивить указанных существ хорошими словами о них, или боясь возбудить их гнев в случае, если они поймут его слова. Первобытный человек заменяет обычные слова или комплиментами, или загадочными выражениями — применительно к обстоятельствам: он произносит комплименты, чтобы его поняли и оценили; выражается загадками — чтоб его не поняли».

«И вот, занимаясь ловлей рыбы или птиц, звероловством, копкой руды, жатвой, равно как плавая на парусах по морю, первобытный человек воздерживается от употребления слов обычного языка, скрывая свои мысли в странных выражениях и загадочных фразах. Он чувствует себя окруженным природными (elemental) существами, видимыми или невидимыми, которые одеты в мех, в чешую или в перья, которые живут в деревьях, в камнях, в текущем ручье, в колеблющихся волнах моря, которые невидимо парят в воздухе и которым принадлежит первое право (the first right) на эти территории земли, моря и воздуха, куда человек проникает лишь в целях грабежа и разрушения».

Во всех этих случаях грабежа природы, которую он считает живой и разумной, «человек, на известной ступени своего развития, не может отделаться от страха или смущения. И вот, он прежде всего молчанием и спокойствием старается ускользнуть от внимания тех существ, которых он боится. Если же это невозможно, то он скрывает свои намерения под приятною личиною, льстит тем тварям, которых он намерен предать, и чтоб предохранить себя от них, употребляет темные двусмысленные выражения, понятные его спутникам, но непонятные его жертвам» (Golden Bough, II, 417—418).

§ 5. Отнюдь не отвергая изложенной выше концепции Дж. Фрэзера для народов иных культурных кругов, мы для народов взятого нами культурного круга должны признать эту концепцию неприемлемою, по крайней мере в целом.

Идеи о том, что некоторые люди как бы наполнены особой таинственной силой, от опасного воздействия которой и их самих, и окружающих спасает табу, — этой идеи в словесных запретах восточно-европейских и северно-азиатских народов мы не находим. Вместо того мы встречаем известную идею о том, что имя служит средством для передачи дурных воздействий — путем «злого глаза» или заочно. Эта идея очень широко распространена и объясняет большой ряд словесных запретов.

Столь же широко распространена другая идея: произнесение запретного слова как бы зовет, кличет, «накликáет» названное запретным словом опасное существо, вызывает его появление (lupus in sermone).

Но и эти обе идеи есть основания считать сравнительно поздними. Древнейший слой запретных слов проявляет совсем иное воздействие: он пугает, отпугивает названное существо, иногда — его оскорбляет и сердит. Эта идея очень широко распространена у охотников-промышленников. Появление этой идеи мы склонны относить к древнейшей, до-анимистической эпохе. В сущности, эта идея диаметрально противоположна предшествующей: там запретное слово приглашает, «накликáет», а здесь оно пугает, отпугивает — в обоих случаях то именно существо, которое этим запретным словом названо.

Наконец, есть еще одна идея, лежащая в основе некоторых словесных запретов: заменой запретных слов, их заместителями или «подставными» словами избираются такие слова, которые своим содержанием или значением должны воздействовать на природу называемого существа или даже предмета в желательном направлении. Например, воробьев белорусы называют «слепцами», чтоб они не видели посевов. Здесь мы имеем ту же, в сущности, идею о чудесной силе слова, которая сквозит уже в способности запретного слова «накликать» появление опасных существ. Но по сравнению с этою последнею способностью сила слова воздействовать на природу называемого существа, видоизменить посредством слова-названия его свойства, представляется нам более новым воззрением.[1]

Указанные четыре идеи отчасти и теперь еще живы в сознании некоторых народов Евразии, и нередко служат для объяснения запретов в устах самого народа. Предлагаемое нами ниже собрание фактических данных о словесных запретах выявляет, думается нам, с достаточною рельефностью то, что именно эти четыре идеи лежат в основе бóльшей части словесных запретов у народов Евразии. Объединить эти четыре концепции в единую идею мы не находим возможности, так как некоторые из них диаметрально противоположны между собою. Вот почему мы считаем óдни из отмеченных четырех идей разновременными, сменявшими одна другую в истории; другие — жившими в разной культурной среде, у различных групп населения.

Для классификации словесных запретов мы берем иной принцип, не тот, применительно к которому делит словесные запреты Фрэзер. Одни из изученных нами словесных запретов органически связаны с древнейшими

[1] Это воззрение встречается и у народностей иных культурных кругов. Так, Фрэзер (Golden Bough, II, 331) цитует сообщение Р. Паркинсона о народе сулка в Новой Британии, который называет своих врагов «гнилыми колодами» в уверенности, что члены тела этих врагов действительно сделаются тяжелыми как колоды. — Это развитие в разных странах одной и той же идеи нужно признать конвергентным.

промыслами — охотой, рыбной ловлей, отчасти со сбором съедобных трав и с другими; это одна категория запретов, созданная на древнейших промыслах, профессионалами. Другая категория запретов создалась вне производств, в домашней обстановке, не профессионалами, а обывателями.

Хотя взаимные воздействия этих двух категорий запретов друг на друга вне всякого сомнения, но резкое отличие между ними сохранилось и до наших дней. В основе той и другой категории запретов лежат разные идеи. Обывательские запреты, созданные в домашней обстановке, предполагают, что названное запретным, настоящим именем существо явится к произнесшему запретное имя, как бы на его зов; присутствующее же налицо существо, названное запретным именем, легко подвергается воздействию злого глаза или «порчи». Напротив, производственным запретам обе эти идеи, особенно же первая, чужды. Охотничьи табу запрещают называть собственными именами как раз тех животных, присутствие которых охотнику весьма желательно и важно: это его добыча. В основе производственных запретов не трудно рассмотреть противоположную идею: называемое запретным, собственным именем существо скрывается от человека, удаляется от него. Древнейшие охотничьи запреты, применяемые к промысловым животным, не связаны с анимистическими представлениями о душе и о духах; они, повидимому, создались еще в до-анимистическую эпоху, но в дальнейшем они сильно проникнулись чисто анимистическими воззрениями и вообще усложнились.

Отмеченное отличие двух категорий словесных запретов — производственных и вне-производственных — мы считаем важнейшим и основным. Есть и иные отличия. Производственные запреты, особенно охотничьи, были специально-мужскими; вне-производственные — женскими. Это обстоятельство явилось естественным следствием того, что женщина не допускалась к основным промыслам первобытного человека — к охоте и рыбной ловле (ср. § 17). В дальнейшем женские, вне-производственные запреты распространились и среди мужчин-промышленников, так как в домашней обстановке мужчина сталкивался с этими женскими запретами. Когда, на почве разрушения старых воззрений, духи-хозяева леса и воды стали смешиваться с злыми духами, с чертями, — тогда это смешение производственных и внепроизводственных запретов стало особенно сильным.

Производственные запреты охотников и рыболовов первоначально имели отношение к промысловым животным. Здесь мы видим древнейшую категорию словесных запретов, созданных, повидимому, еще в до-анимистическую эпоху: имена промысловых животных были запретны, чтоб не отпугнуть этих животных и скрыть от них намерения охотника. Позднее развились словесные запреты, связанные с орудиями и обстановкой

производства, т. е. развились профессиональные охотничьи языки — в качестве условия, обеспечивающего удачу промысла. Сюда вошли также и словесные запреты, относящиеся к запретным для промышленника действиям и предметам (напр., всё связанное с женщиной — для охотника).

В связи с анимистическими воззрениями, промысловые животные в запретах заменялись душами этих животных, а затем и духами-хозяевами, которым эти животные принадлежат. Так постепенно усложнялись и развивались запреты промышленников. Когда возникла идея о вражде разных духов-хозяев между собою, тогда промышленники стали пользоваться словесными и иными запретами, чтобы угождать в каждый данный момент заинтересованному духу-хозяину, считаясь с его личными свойствами и симпатиями, и умело лавировать между враждующими.

Вне-производственные, домашние запреты, конечно, тоже усложнялись и развивались; между прочим, они вовлекли в свой кругозор и в свою психологию ряд названий животных, напр.: волк, змея, мышь, отчасти: заяц и др.

Отсутствие профессиональных языков в тех промыслах, которые в древности были специально-женскими, лишний раз подтверждает правильность нашего предположения о самостоятельном развитии мужских и женских словесных запретов. Специальные женские языки развивались не на промыслах, а в семейной, домашней обстановке.

§ 6. Коротко вся наша концепция может быть изложена в виде такой схемы:

Производственные запреты.	Вне-производственные запреты.
1) Скрывают от зверей намерения охотника (произнесение запретного имени отпугивает зверей) и всё неприятное зверям;	
2) скрывают охотника от мести со стороны — а) данной породы зверей и б) душ убитых зверей;	1) Вызывают духов явиться; 2) вводят духов в заблуждение (обман);
3) скрывают от духов-хозяев намерения охотника и всё неприятное духам-хозяевам;	3) предупреждают возможность «порчи» через посредство запретного имени;
4) особый охотничий язык дает удачу на промысле;	4) особый женский язык предупреждает возможность «порчи» со стороны новых лиц в семье;
5) запреты дают возможность охотнику (и рыболову) успешно	5) вместо запретных слов употребляются такие «подставные» слова,

лавировать среди враждующих между собою духов-хозяев (леса, воды, гор, огня, дома).

которые воздействуют на природу называемых существ в желательном направлении.

Мы склонны предполагать, что усложнение и развитие словесных запретов происходило приблизительно по таким основным линиям. В истории одни идеи сменялись новыми, причем эта постепенная смена идей происходила в двух разных категориях запретов (производственных и вне-производственных) более или менее независимо друг от друга. Первоначально словесные запреты возникли на промыслах охоты и рыболовства и имели целью скрыть от дичи и рыб намерения охотника, равно как и всё неприятное дичи, зверям и рыбам; запрету подлежали имена зверей (дичи), а также названия вещей и действий, неприятных зверям и потому запретных для охотника. Потом с помощью тех же запретов охотник стал скрывать свои намерения и всё неприятное — от душ зверей и от духов-хозяев, по мере появления у человека этих новых представлений. Мысль о том, что при помощи запретных слов можно скрываться от духов, передалась женщинам и получила широкое распространение и новое развитие вне производств. Здесь возникла новая идея, что запретные имена вызывают отсутствующих духов и «портят» присутствующие существа.

Такова, в кратких чертах, наша рабочая гипотеза-концепция, которая могла бы объяснить динамику известных нам фактов, излагаемых ниже.

Изложение фактов мы начинаем с производственных запретов, которые должны занять первую часть нашего труда. Здесь мы излагаем все известные нам словесные запреты восточно-европейских и северно-азиатских народов, связанные с промысловыми животными. Хотя для нас важно было бы выделить до-анимистические элементы в этих запретах от позднейших анимистических, но мы предпочли не дробить известные нам факты по этим двум категориям. Анимистические идеи настолько глубоко и сильно пронизали всё мировоззрение первобытного человека, что нам оно известно, в сущности, лишь в анимистическом виде. Только анализ исследователя может вскрыть там и здесь до-анимистическую основу и позднейшие анимистические наслоения. Нам думается, что читателю не трудно будет проследить этот анализ и без искусственного рассечения имеющегося в нашем распоряжении материала по отдельным главам. Если наша гипотеза и не подтвердится, то свод относящихся к данному вопросу фактов сохранит свое значение для дальнейших исследований.

Прежде чем перейти к изложению фактического материала о словесных запретах по отношению к промысловым животным, мы должны остановиться на психологических предпосылках, которые содействовали созданию

словесных запретов у первобытного охотника-промышленника. Первая предпосылка — это верование первобытного человека, что животные слышат и понимают человеческий язык. Вторая предпосылка — убеждение в тонком чутье животных и дичи к запахам, на почве чего к охотнику и ко всей обстановке охоты было применено строжайшее половое табу.

На словесные запреты охотников и других промышленников наложило сильный отпечаток верование первобытного человека, что всё относящееся к промыслу должно быть скрыто от других людей и вообще окружено тайной. Это обстоятельство побудило нас посвятить особую главу тайне охоты и иных промыслов.

Вторую часть нашего труда, которая будет посвящена вне-производственным запретам и появится в следующем томе «Сборника», мы начнем также с выяснения психологических предпосылок. Это: вера в силу слова и имени, при посредстве которых можно вызвать духов, «изурочить» человека и «испортить». Словесные запреты вне производств имеют отношение к духам-хозяевам, к душам умерших, к демонам болезней и к иным демонам. Наконец, ряд запретов связан с желанием изменить, помощью «подставных» слов, свойства тех или иных вредных существ.

Глава 1. Животные слышат и понимают человеческий язык.

§ 7: Общий взгляд на животных. Понимание ими человеческого языка. § 8—9: Переговоры с животными в быту и в заклинаниях. § 10: Человеческий язык у животных. § 11: Месть и другие человеческие чувства у животных. § 12: Как далеко животные слышат людскую речь. Психологическая предпосылка для охотничьих словесных табу.

§ 7. Известно, что взгляд на животных у первобытного человека отличен от современного. Первобытные народы видят в животном существо, во всём схожее с человеком. «Резкой грани, отделяющей человека от низших животных, первобытный человек не знает; весьма многие из млекопитающих представляются ему равными и даже превосходящими человека — не только физическою силою, но и умом» (Golden Bough, V, vol. II, 310). «Животные, согласно основному миросозерцанию гиляков, рисуются как существа совершенно человекоподобные — и по физической своей природе, и по образу жизни» (Л. Я. Штернберг. Материалы для гиляцкого языка и фольклора, I, 1908, стр. XIV).

Для нас важно отметить лишь одно, что первобытный человек приписывает животным понимание человеческого языка. Архангельские великорусы приписывают такое понимание даже муравьям: «мурав мудрòй: ему все языки понимать дано, только своего языка не положено; оттого он все молчит и больше слушает» (Ермолов. Сельскохоз. мудрость, III, 412). Гуцулы в Карпатах верят, что звери не только понимают людской язык,

но и сами разговаривают между собою по-человечески (Матер. укр. етнол., XI, 1909, стр. 20, А. Онищук). В Ирландии верили, что лисицы вполне понимают человеческий язык, и приглашали лисиц в кумы своим детям (Wörter und Sachen, IV, 1912, стр. 176, R. Riegler). Баденские немцы верят, что пчёлы понимают человеческую речь (Wuttke, § 671).

Штеллер наблюдал камчадалов еще в то время, когда они не сомневались, что не только киты и касатки, но также и волки, мыши и гагары понимают обыкновенный камчадальский язык; поэтому, собирая съедобные корни в мышиных норах, камчадалы говорили между собою на особом языке, чтоб скрыть содержание своих разговоров от мышей (G. Steller. Beschreibung von d. Lande Kamtschatka, 1774, стр. 276 и 91). Правда, Ст. Крашенинников по этому поводу замечает, что нельзя во всем доверять «сказкам камчадалов» (I, 1755, стр. 229), но сам Крашенинников сообщает о камчадалах, что они «идущему навстречу киту дают будто жертву и уговаривают, чтоб не делал им вреда, но поступал дружески» (I, 303), равно как и «касаток уговаривают словами, когда увидят на промысле, ибо они опрокидывают лодки их» (II, 80). «Уговаривать словами» можно, конечно, только в уверенности, что уговариваемые понимают ваш язык.

«По представлению алтайцев, звери, особенно цепные, могут слышать и понимать человеческий разговор» (Потапов). Этим Л. П. Потапов объясняет, почему туземцы Алтая имеют для промысла условный язык, которым «вводят зверей в заблуждение, и те не чувствуют близкой опасности».

§ 8. Если животные понимают человеческий язык, то с ними можно вести переговоры, что и делают камчадалы. Они в этом не одиноки. Украинцы идут в Пасху на пасеку и приветствуют пчел словами: «Христос воскресе!» (Л. С. Шульгина. Пчеловодство на Украине, рукопись 1928 г.). Подобным образом серб в праздник Рождества Христова беседует с домашними животными, поздравляя их и высказывая им свои благопожелания (Jasna Belović. Die Sitten der Südslaven, 1927, стр. 237).

Украинцы сообщают также пчёлам о смерти домохозяина: стучат в крышку улья и говорят, что хозяин умер (Л. Шульгина); цель обряда ясна — чтоб пчёлы не ушли вслед за умершим владельцем. То же самое делают немцы (Wuttke, § 727), а также поляки, которые кроме пчёл кричат равно и домашней скотине: «хозяин умер!» (Ad. Fischer. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, 1921, стр. 275).

Смоленские белорусы рекомендуют при встрече с волками не стрелять в них, а приветствовать словами: «здравствуйте, молодцы!» Тогда волки не тронут. То же самое поведение рекомендуется и по отношению к змее

(Жив. Стар., 1908, № 2, с. 154, В. Добровольский). Подобные словесные переговоры с медведем при встрече в лесу особенно широко распространены; они отмечены у русских (Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 112 и 101, Ядринцев; Записки Вост.-Спб. Отдела II, вып. 1, 1892, стр. 40, Шкловский; Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, IV, 754; Дьячков. Анадырский край, 19), у вотяков (Гр. Верещагин. Вотяки Сосновского края, 70), у якутов (Жив. Стар., 1915, № 3, стр. 052, В. Ионов; Шкловский, 39; Пекарский. Слов., 2738), у тунгусов (Маак. Вил. окр. III, 109; Миддендорф. Путеш. II, 220, ср. 666), у турок Алтая (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 17, Потапов). О переговорах с рысью и белкой в виде песни охотника см. ниже § 20.

Архангельский рыболов, поймав маленькую рыбку, сечет ее, приговаривая: «пошли отца, пошли мать, пошли тётку!» и т. д., после чего опускает рыбку в реку — в уверенности, что больше мелкая рыбёшка не будет попадаться, а будут ловиться крупные рыбы (П. Ефименко. Матер. I, 176). Характерно, что весьма близкий к этому обычай у коми (зырян) носит уже определенно выраженную анимистическую окраску, которой в северно-великорусском обычае совершенно нет. Рыбак коми пойманную им рыбу несколько оглушает обухом топора, не убивая ее, кладет в лодку и говорит: «Бейся, бейся, плещись! Зови отца, мать, деда, бабушку, прадеда, прабабушку, всех родственников! Не то на том свете одна без родных скучать будешь: не с кем будет тебе резвиться, играть! Зови всех!». Обыкновенно рыба, по верованьям коми, послушно зовет всех своих родственников в загробный мир, и те охотно идут в сети рыбака (Этн. Обозр., 1907, № 1, стр. 19, В. Налимов). Здесь мы имеем характерный случай, как под влиянием анимистических воззрений изменяются старые поверья и обряды.

§ 9. Последний из приведенных нами случаев переговоров с животными на человеческом языке приближается к заклинанию. То же самое нужно сказать и о следующем случае. В Гурии шелковод-женщина во время грозы говорит, обращаясь к шелковичным червям: «не бойтесь, милые мои черви, грома и молнии, как мы не боимся мужского пола» (Сбор. матер. Кавк. XI, 1891, отд. 2, стр. 148, Н. Шавров).

Настоящие заклинания, где ведется разговор с животными, очень обычны у разных народов. Те же гурийские шелководы так заклинают мышей, когда мыши начинают истреблять шелковичных червей: «Крысы белозубые, с зубами скрипучими! не трогайте червей моих, дорогие! Я послала за котом, который схватит и задушит каждую из вас, как только она покажется!» (там же).

Северно-великорусы Кадниковского уезда, чтоб не жалили осы, читают такой заговор: «Осы, осы, булатные носы! не жгите меня, не палите меня:

я вам матка, а вы мои детки!» (Г. Попов. Русск. нар.-бытов. медиц., 226). — «Мыши! не ходить в комо́рю! вас не пусте сюда маковийска вода!» так украинцы заклинают мышей в день Маковия 1-го августа (В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харьк. губ., 303).

Подобных заклинаний можно привести сотни. Ограничиваясь немногими примерами, мы напомним еще известные детские заклинания, превратившиеся уже в игры. Белорусские и украинские дети кричат летящим в небе птицам — аисту, гусям, журавлям — традиционные формулы-приказания, которые будто бы птица и выполняет; напр.: «Бу́тян, крути́ кбло!», т. е.: аист, кружись! (белорусы Свенцянского уезда, по моим записям), «Колесом дорога!» (Матер. укр. етнол., VI, 200), «Гуси, гуси, колесом, колесом! червоним поясом!» (Драгоманов. Малор. нар. предания, 7; ср. Гринченко. Из уст народа, 17). Черногорские дети кричат пролетающим журавлям: «на уже!» или «на решето!» и те — или вытягиваются в линию, как верёвка (уже), или сбиваются в кучу, похожую на решето (Ровинский. Черногория, II, ч. 2, стр. 485).

Очевидно, все эти заклинания основаны на уверенности, что все животные слышат и понимают человеческую речь.

§ 10. Лишним доказательством того же воззрения могут служить поверья о том, что некоторые животные и сами говорят на человеческом языке. Существование собственного языка у всех животных предполагается едва ли не всеми народами мира. Человеческим же языком говорят или только некоторые животные, или в особых случаях. У казанских татар Елабужского уезда известно поверье, что бобр говорит по-человечески; во время нападения на бобра он просит охотника не убивать его и плачет (Известия Казанск. Общ. Археол., Ист. и Этн., III, 1882, стр. 223, Г. Потанин). Гуцулы, увидев впервые весною жабу, называют ее «панной», а она им отвечает комплиментом же: «тай ти панна»; если же ее назовут жабою, то в ответ получают: «ти ше не така жьиба!» (Матер. укр. етнол., XI, 1909, стр. 36, А. Онищук).

У украинцев очень широко распространено поверье, что в ночь под Рождество Христово или под Новый год рогатый скот разговаривает между собою по-человечески, так что каждый человек может понять речь волов; только подслушивать в этом случае считается опасным и не рекомендуется (Драгоманов. Малор. нар. пред. 3; П. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянск. у., 64; Матер. укр. етнол., XI, 20, Онищук).

По представлению эстов, прежде все животные говорили (Wiedemann. Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, 448).

§ 11. Конечно, некоторые отдельные из приведенных нами выше поверий сравнительно нового происхождения, иногда даже созданные не без

влияния книжной литературы.[1] Но среди них не мало и безусловно очень древних. Убеждение первобытного человека в том, что животное понимает человеческий язык, нет оснований объяснять анимистически, а тем более на почве тотемизма, существование которого у народов интересующего нас культурного круга остается под очень большим сомнением. Такая уверенность естественно могла возникнуть еще в до-анимистические эпохи. Она является лишь частичным выражением общего взгляда первобытного человека на животное, как на вполне человекоподобное существо.

Проявлением того же самого общего взгляда на близкое сходство, если не тожество животного с человеком является приписыванье животному всех человеческих чувств и отношение к животному, как к человеку. К нашей теме ближайшее отношение имеет вопрос о мести животных. И здесь мы встречаемся с разными воззрениями, из которых иные еще ничего не знают о существовании души, почему и могут быть относимы к до-анимистической эпохе.

Прежде всего, конечно, само животное мстит человеку за причиненную ему обиду или вред. Так, вотяки убеждены, что подстреленный медведь, оставшись живым, всегда узнаёт своего неприятеля и старается ему отомстить (Георги. Опис. всех обитающ. в росс. госуд. народов, I, 1799, стр. 53). Собака мстит своему хозяину коми за дурное обращение тем, что своим воем вызывает злых духов и просит их повредить хозяину (Этн. Обозр. 1907, № 1, стр. 18, В. Налимов). По словам шорцев Алтая, подстреленный лось набирает в рот снега и выплевывает им в человека (Н. П. Дыренкова).

Армяне говорят: если убить змеёнка, то мать его непременно будет мстить убийце; рекомендуется убивать и мать (Сборн. матер. Кавк., т. 34, отд. 3, стр. 94, Мелик-Шахназаров). Но чаще мстит человеку за убитое животное вся порода данных животных; т. е., в мире животных как бы существует тот же институт кровной мести, как и у первобытных народов. Так, орочон не убивает волка, который задавил у него оленя: если такого волка убить, то другие волки непременно передавят у него остальных оленей (Черкасов. Записки охотн. вост. Сибири, 1884, стр. 185). И у якутов «старинные поверья считают убийство волка подлежащим мести со стороны волчьей породы», чем затрудняется охота на волков (Терешкин, 14).

Белорусы не советуют бить блох, «потому что другие блохи ожесточенно вступаются за погубленных» (Никифоровский. Приметы, 209).

---

[1] Бесспорно такое книжное влияние в известном сказании о понимании человеком собственного языка разных животных. Дар такого понимания человек получает обычно при посредстве змеи. См. о том Klinger. Jeszcze jedno podanie o wężach. Lud, XV, 1909, стр. 188—199.

§ 12. Как далеко слышат человеческую речь животные?

П. Кулиш (Записки о южной Руси, II, 32—33) приводит украинское сказание, по которому пчела слышит за 7 миль; она слышит даже звук, производимый падающим человеческим волоском — как в воздухе, так и при падении его на землю. Сравнительный этнографический материал дает нам право предполагать, что это не простая сказка, а действительное народное верование о тончайшем слухе пчелы. Пчела в данном случае не одинока. Особенно широко распространена у первобытных народов уверенность в чудесной чуткости слуха медведя, который слышит в глухом лесу то, что говорит о нем охотник дома.

Ниже (§ 55) мы увидим, что среди народов интересующего нас культурного круга представления о божественности медведя крайне редки. Преобладает, напротив, уверенность, что медведь был прежде простым человеком. «Культ медведя» — это большею частью не культ по отношению к демону, а те обряды, которые прежде совершались охотниками над всеми промысловыми зверями. Только по отношению к медведю обряды эти гораздо лучше сохранились до наших дней, поддерживаемые тем страхом, который внушает сильный медведь человеку вообще и охотнику в частности. Во всяком случае, среди элементов «медвежьего культа» мы не встречаем решительно ни одного, который бы не применялся также и к другим зверям. Свою чудесную способность тончайшего чутья медведь разделяет с пчелой, с соболем, бобром, горностаем и даже со всеми промысловыми зверями и птицами, равно как и с человеком (большей частью шаманом), одаренным способностью ясновидения: уверенность в существовании людей-ясновидцев у первобытных народов нашего круга распространена весьма широко.

Русские колонисты крайнего северо-востока Азии, живущие по соседству с палеоазиатами, «считают медведя всеведущим, отчего и не говорят про него чего-нибудь непохвального, веря, будто бы он всё сказанное слышит, и может напасть врасплох на того, кто его поносил» (Дьячков. Анадырский край, 14). На реке Колыме русские уверены, что «медведь — знатливец, ведун: он всё узнает и за обиду отомстит»; вот почему здесь русские не охотятся на медведя и предпочитают совсем не говорить о нем (Художественный Фольклор, I, 1926, стр. 69, В. Г. Богораз).

Лопари считали медведя самым умным и понятливым животным, и между прочим полагали, что медведь может слышать всё, что про него говорится, вследствие чего избегали говорить про медведя что-либо дурное или могущее быть медведю неприятным. Во время охоты на медведя лопари никогда не называли его по имени, дабы медведь не узнал, что дело идет о нем. (Hogguer. Reise, 74: цитую по Н. Харузину. Русск[illegible] 199).

Когда вогул-охотник найдет берлогу медведя, то он сообщает о своей находке только двум-трем своим приятелям, которых и просит помочь ему; прочим о найденной берлоге ничего не говорит из боязни, что медведь узнает о готовящейся ему опасности и найдет средства ее избежать (Гондатти. Культ медведя, 74, ср. 80). В обрядовых песнях, которые поют сосвинские вогулы на празднестве в честь медведя, между прочим поется, что «медведь всё слышит, всё видит и всё знает» (В. Новицкий. К культу медведя у вогулов р. Сосвы, Наш Край, 1925, Тобольск. № 7, стр. 19).

По верованьям васюганских остяков, медведь «все знает»; смерть от медведя остяки объясняют или тем, что погибший когда-нибудь дурно говорил или дурно думал о медведе, или тем, что он принял ложную присягу над черепом или шкурою медведя (Г. Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, IV, 676, прим. 10). Остяки не любят разговаривать о медведе, особенно с таким собеседником, который позволяет себе шутки и насмешки над зверем. Медведь знает все разговоры человека, которые касаются его, где бы они ни говорились — в доме ли, в другом ли месте, хотя сам медведь находится в это время в лесу; он знает, кто его боится, кто нет. Тем людям, которые говорят о нем хорошо, боятся его и относятся к нему с уважением, медведь не показывается в лесу, чтобы не испугать их; таким людям он никогда не вредит. Напротив, людей, которые о нем худо думают и замышляют его убить, он сам ищет в лесу, подкарауливает, вредит им и даже причиняет смерть (там же, стр. 755—756, со слов свящ. П. Краснова). Кстати заметим, что все эти верованья относятся к тем остякам, которые считают медведя превращением в зверя человека-богатыря (там же, 754), т. е. о божественном происхождении медведя здесь нет речи.

Алтайский турок-охотник, собираясь на медвежью охоту, старается никому об этом не говорить; участники уже по характеру сборов понимают друг друга. Иначе же медведь может услышать заранее, и тогда охота будет неудачной (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов). Охотники шорского рода Челей во время своего пути к медвежьей берлоге также не бьют встречных зверей, чтобы убитое животное не предупредило медведя (там же). Алтайские турки думают, что медведь слышит через землю[1] (Этн. Обозр. 1890, № 1, стр. 111, Н. Я. Ядринцев); телеутское выражение об этом: *ерь кулакту* буквально означает: медведь имеет земляное ухо (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, IV, 161); сойотское: *хайэрханнын чир-хулак*, т. е. у медведя земля — уши (Ф. Коп. Предв. отчет, 37); если назвать

[1] Некоторые турки Алтая понимают это в таком смысле: «стоит медведю приложить ухо к земле, как он уже всё знает; он прекрасно слышит и понимает человеческий разговор» (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 16, Потапов). Алтайский турок верит, будто брат его был задран в 1926 г. медведем за то, что злополучный охотник когда-нибудь «худо сказал» о медведе (там же, стр. 17).

медведя его настоящим именем, то он везде услышит (Потанин, там же). Такое объяснение опять таки не предполагает божественной природы медведя. Сравнить с ним армянское поверье, по которому не надо плохо говорить о ком бы то ни было в его отсутствие, ибо земля может передать всё сказанное (Сборн. матер. Кавк., т. 25, отд. 2, стр. 136, Г. Осипов).

Якутские охотники, собираясь промышлять медведя, никому не говорят об этом; в противном случае медведь услышит и примет свои меры; он даже может придти в юрту охотника и унести его ребенка (Жив. Стар., 1915, № 3, стр. 052, В. Ионов). И помимо охоты, в иных случаях, никогда не следует дурно говорить о медведе, так как он всё слышит, что о нем говорят, где бы он ни находился (там же). Медведь знает, кто его ругает, и преследует таких людей (Записки Вост.-Сибирск. Отд., II, вып. 2, 1890, стр. 50, Н. Припузов). «О медведе не говори худо, не хвастайся: он всё слышит, хотя его близко и нет, всё помнит и не прощает» (Серошевский. Якуты, 658). Все эти представления о медведе бытуют у якутов, которые совсем не считают медведя богом или демоном, а лишь верят, что медведь был прежде человеком (Припузов) или был когда-то женщиной (Ионов, 051).

Иные якуты ограничивают всеведение медведя периодом его зимней спячки[1] и объясняют тем, что медведь сновидец. «Зимою нельзя дурно выражаться про медведя даже дома, в кругу своей семьи, так как он узнаёт посредством сновидений всё, что̀ говорится про него, и мстит после оскорбителю» (Кулаковский. Матер. 58; Ионов, 052). Таким образом, всеведение медведя объясняется отнюдь не сверхестественными причинами: якуты, как и прочие первобытные народы, не сомневаются в существовании «сновидцев» *(т̄ӯлла̄х)*, которые видят вещие сны.

Подобным образом чукчи объясняют всеведение медведя ясновидением — способностью, которою владеют, по убеждению чукчей, алтайцев и других народов, шаманы и многие другие люди. Чукотский медведь узнаёт о замышляемом людьми нападении на него «посредством шаманского ясновидения» (Богораз. Матер. 110).

Айны о. Сахалина рассказывали Бр. Пилсудскому, что в одной юрте в с. Котанкесь однажды непочтительно отозвались о медведе, и вскоре затем, когда дома оставались только старик со старухой, вошла медведица в сени, а потом и внутрь юрты (Жив. Стар., 1914, № 1—2, стр. 155). По воззрениям айнов, медведь кусается, рвет и ест человеческое мясо лишь в том случае, если над ним издеваются и поносят его бранными словами

[1] Шорцы Алтая тоже говорят, что зимой медведь слышит лучше чем летом, «ибо зимой в тайге шуму меньше, нет комаров и оводов» (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 17, Потапов).

(там же, 142). Все эти поверья отмечены Бр. Пилсудским у айнов, которые не считают медведя божеством (стр. 145), а считают его лишь своим родственником и иногда называют внуком (стр. 146).

И северно-американские индейцы-тлинкиты, увидев следы медведя, заочно хвалят его — в уверенности, что он слышит издалека (Вениаминов. Зап. об остр. Унал., III, 1840, с. 89). Когда одна девица, переходя через медвежью тропу, нарушила это правило и смеялась над медведем, называя его неповоротливым, глупым, слепым и проч., то она потеряла в лесу дорогу, и медведь, под видом любимого ею человека, привел ее к себе в берлогу. Здесь, уже в своем обычном виде медведя, он начал ей выговаривать за то, что она смеялась и ругала его, и сообщил ей, что медведи — такие же люди, только вне своей берлоги — медведи; девица эта сделалась женою медведя (там же, 87).

Вряд ли можно оспаривать, что в основе всех этих поверий и рассказов о всеведении медведя лежит действительный факт весьма тонкого медвежьего чутья. Известно, что чутье многих зверей и птиц весьма острое и действует на очень больших расстояниях; во всяком случае, оно много выше человеческого, и должно было поражать воображение первобытного человека. Рассказы о тонком чутье разных зверей, повидимому, лучше всего сохранились в народной памяти северно-азиатских племен именно для медведя, как для самого грозного из всех местных зверей, который является главным героем сказаний, давно облеченных в художественно-поэтическую форму. Не исключена возможность, что аналогичные рассказы о других зверях потом сосредоточились вокруг выдающейся во всех отношениях фигуры медведя. В связи с поверьями о происхождении медведя от человека его всеведение стали объяснять сновидениями или шаманским ясновидением. Некоторые поверья и рассказы обросли деталями чудесного характера. Но память об исконном ядре поверья, о выдающемся слухе медведя, держится еще очень прочно, и большинство народов выражается в данном случае, что медведь именно «слышит» и имеет особенное, «земляное» ухо, которое прикладывает к земле.

Из других зверей аналогичная медведю «прозорливость» приписывается соболю и бобру. Характерно, что в рассказах об этих зверях даже, пожалуй, больше чудесного, нежели в поверьях о медведе, хотя ни один, кажется, народ не считает соболя и бобра демонами или богами. О соболе мы знаем только поверья русско-сибирских охотников-промышленников; вряд ли они принесены сюда русскими колонистами из Европы, а не позаимствованы от туземцев Сибири. По свидетельству Крашенинникова (т. I, стр. 246), русские звероловы по рекам Лене, Витиму и Олекме считают соболя настолько «умным» зверем, что он «декуется», т. е. издевается над

охотниками, нарушающими традиционные правила охоты, между прочим и правила о табу слов на охоте. Войдя в «кулему» (ловушку) такого охотника, соболь портит там, что̀ можно, или же съедает наживку. Таким образом, продолжает Крашенинников: они приписывают соболю не только ум, но и прозорливость, «будто бы соболь знал и в небытность свою, что промышленные [охотники] против приказов [атамана] погрешили и будто б в отмщение их преступления так над ними ругался, не попадая в кулемы». Конечно, заинтересованные атаманы охотничьих артелей должны были способствовать распространению и развитию подобных верований, но если даже они и дерзали проявлять тут хотя бы ничтожную долю своего творчества, то лишь в строгих рамках существующей традиции и общего мировоззрения охотников. Замечательную устойчивость этих поверий отмечает тот же Крашенинников, добавляя о тех же охотниках: «в сем суеверии они так тверды, что не только не принимают никаких здравых советов, но и великое проявляют неудовольствие» по поводу таких советов (I, стр. 246). Кстати сказать, Крашенинников не без труда узнал о всех этих поверьях, связанных с соболиным промыслом, так как охотники их скрывали (I, стр. 235).

Другому путешественнику XVIII века, Гмелину, когда он был в 1736 году в Киренском остроге, местные русские охотники на соболя говорили, что если кто-либо о пойманном соболе говорит — хорошо или худо —, то это делает неудачной дальнейшую охоту. Один из охотников высказал при этом уверенность, что дурные последствия нарушения этого запрета действуют даже из Москвы:[1] главная причина плохой охоты на соболя в том, что несколько живых соболей посланы были живыми в Москву; там все дивятся на них, как на редких зверей, а этого соболи не выносят (Joh. Georg Gmelin. Reise durch Sibirien, Theil II. Göttingen, 1752, стр. 278).

Алеуты приписывают специфическое всеведение бобру, которого они считают превращенным человеком. У кого из охотников жена в отсутствие его не сохраняет верности, или сестра до замужества своего не сохранила целомудрия, над таким охотником бобр, по представлениям алеутов, зло насмехается: вертясь около байдарки, дразнит охотника, брыжжет в него водой, но не позволяет попасть в себя стрелою (Вениаминов. Зап., II, 1840, стр. 135). Но это алеутское поверье ближе касается, пожалуй, полового табу охотников (см. ниже гл. II).

---

[1] Эту цитату из путешествия Гмелина приводит Дж. Фрэзер, но понимает ее, кажется нам, не точно; по толкованию Фрэзера, соболи могут слышать до Москвы, что̀ о них говорят: «A hunter has been known to express his belief that the sables could hear what was said of them as far off as Moscow» (Golden Bough, V, vol. II, 238), тогда как у Гмелина читаем: «Ein gewisser alter Jäger trieb diesen Aberglauben so weit, dass er der gewissen Meinung war, dieses gut oder übel sprechen könne von Moscau aus eine Wirkung haben».

У немцев известна поговорка о горностае: Wieselchen freut sich, wenn es gelobt wird. Не зная истории этой поговорки, затрудняемся решить, можно ли видеть в ней отголосок старого поверья о том, что горностай, подобно медведю, издалека слышит похвалы по своему адресу.

А. А. Попов приводит следующие запреты якутов: смотря на летящих гусей или журавлей, нельзя говорить — «Вот бы их съесть!» — проклинают; нельзя передразнивать кукушку, — клянет. Из этих запретов явствует, что летящие в небе гуси и журавли, и кукующая в лесу кукушка слышат разговор человека; т. е. якуты признают тончайший слух птиц на очень большом расстоянии и вместе с тем, конечно, понимание этими птицами людской речи.

Паллас отметил у остяков примету: если утром в день охоты чихнуть, то зверь убежит; воздержаться от чиханья — хорошо; в связи с этим, повидимому, накануне охоты вечером остяк старается усиленно чихать (Путеш., III—1, стр. 65), очевидно думая закончить раз навсегда с чиханьем и утром на следующий день уже не чихать. И в этом своеобразном поведении охотника-остяка мы усматриваем уверенность остяка в том, что зверь в лесу слышит его чихание дома. Речь здесь не об определенном звере, а о разных промысловых животных.

Общий мотив во всех изложенных выше поверьях разных народов тот, что звери «чуют» — слышат на весьма значительном расстоянии — взгляд, который отличается от современного нашего научного воззрения лишь количественно, а не качественно. Но обладающие таким тонким слухом животные одновременно еще и понимают человеческий язык (§ 7). В этом воззрении первобытного человека мы видим основную психологическую предпосылку для создания у охотников словесных запретов: слыша свое собственное имя, зверь или другая дичь в лесу догадывались, что против них человек кует какие-то козни, готовит злой умысел, — и бежали или улетали подальше от опасного человека, от его лука и ловушек. Если же человек в сезон охоты не произносил совсем названий промысловых животных и птиц, или же называл их необычными и новыми, а значит и непонятными животным именами, — тогда он не рисковал спугнуть будущих жертв своей охоты. Не даром и абхаз, и осетин одинаково объясняли А. М. Дирру причину употребления ими особых охотничьих слов для обозначения относящихся к охоте предметов таким образом: «это делается главным образом для того, чтобы обмануть дичь» (Сборн. матер. Кавк., т. 44, отд. 4, стр. 9). И В. Г. Богораз, глубоко проникнувший в психологию чукчей, среди которых он долго жил, причину того, почему «у многих народов охотники избегают называть по имени зверей, особенно отправляясь на промысел», формулирует в таких словах: «иначе зверь услышит и не выйдет на дорогу» (Азиатский Сборник, 1919, стр. 493).

Хотя в приведенных выше поверьях о понимании всеми животными человеческого языка и о тонком слухе животных, воспринимающем на очень большом расстоянии, и встречаются анимистические детали и элементы, — но они ни в каком случае не составляют первичного ядра этих поверий; напротив, есть все основания считать их позднейшими наслоениями на до-анимистической основе. Первоначально словесные запреты охотников считались исключительно с животными, с их тонким слухом, а не с их душами или с духами-хозяевами леса. Иначе говоря, табу слов у охотников зародилось еще в до-анимистическую эпоху, в чем главное расхождение нашей концепции и концепции Джемса Фрэзера.

Ниже (§§ 32 и 39) мы увидим, что на той же психологической основе возник большой ряд охотничьих запретов и других правил, предписывающих охотнику во время охоты тишину, молчание и строгое соблюдение тайны.

Глава 2. Половое табу охотников считается с тонкою чувствительностью животных к запахам.

§ 13: Охотники считаются с тонким обонянием зверей. § 14: Охотничьи табу менструальной крови. § 15: Табу половых сношений для охотников. § 16: Половые табу по отношению к убитым животным. § 17: Резкое отграничение в охоте мужчин от женщин. § 18: Половые табу шелководов, пчеловодов и коневодов.

Если словесное табу охотников считалось с тонким слухом понимающих человеческую речь животных и даже вызвано было именно этим тонким слухом, — то некоторые другие табу охотника были вызваны столь же тонким обонянием зверей, которые на далекое пространство «чуют» очень слабый, казалось бы, запах. На этой именно психологической основе мы склонны объяснять некоторые половые табу охотников, первоначально связанные с запахом женских выделений.

Конечно, здесь мы не ставим вопроса о половом табу в его целом; нас интересуют лишь особенности его у охотников.

§ 13. Есть основания полагать, что первобытные народы в общем много чувствительнее к восприятию запаха, нежели культурные. По крайней мере, Бр. Пилсудский видел на о. Сахалине айна, который «заболел от медвежьего запаха»: он лежал и дрожал всем телом, моментами его подергивало, как в конвульсиях. В айнском языке имеется специальное обозначение этой болезни *ісо́ ікóні,* т. е. медвежья болезнь (Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 111). В. К. Арсеньев описывает случай, когда гольд-охотник за полтораста шагов узнал о присутствии кабанов; при этом присутствующий автор, тоже охотник, «как ни нюхал воздух, но никакого запаха не ощущал» (В дебрях Уссурийского края, Владивосток, 1926, стр. 397).

Хорошо известен первобытным охотникам и тот факт, что запах спугивает дикого зверя так же, как спугивает его звук. В. Г. Богораз записал на р. Колыме такую фразу из уст местного русского охотника: «дух нанесло на оленя: он и побудился», т. е. на оленя нанесло запах,[1] и он обратился в бегство (Слов. 48). Тонкое обоняние зверей вообще прекрасно известно первобытным народам; туруханские охотники знают, что олень ощущает запах пороха за 7 верст и далее, а присутствие неприятеля за 3 и 5 верст (Третьяков. Турух. край. Зап. Геогр. Общ. II, стр. 305); туземцы Алтая даже считают нос зверя вместилищем его души, т. е. самою важною частью организма. Якуты и другие охотничьи народы Сибири хранят носы и «нóрки» (ноздри) диких зверей в качестве талисмана (§ 28). В поведении первобытного охотника весьма многое объясняется стремлением его предохранить все свои снасти и себя самого от запахов, которые мог бы «учуять» зверь и которые должны испугать зверя. Избегается не только резкий запах дегтя (креозота), палёных перьев или горелого мяса, потных портянок и т. п., но и запах от грязных рук охотника, «жилой» запах избы, где лежали охотничьи снасти или одежда охотника. Приманку или отраву на зверя охотник не трогает голыми руками, чтоб она не усвоила запаха человеческого тела (пота). Допускаются лишь запахи «лесные», т. е. среди которых зверь живет.

Анадырские охотники на оленя «не разводят по несколько дней огня, чтобы не ушел (от дыма) олень, обладающий замечательно развитым обонянием» (Н. Л. Гондатти. Анадырские очерки. Хабаровск, 1897, стр. 131).

Приспособляемость охотника к тонкому обонянию зверей создала — с одной стороны ряд запретов, табу действий на охоте, с другой стороны — ряд обрядовых очищений, окуриваний, которые потом получили религиозное значение, частично слившись с шаманскими жертвоприношениями. Но и здесь первоначально охотник считался не с душами зверей или с духами-хозяевами леса и других урочищ, а только с тончайшим «чутьем», обонянием диких зверей. Т. е., первоначальное зарождение и этих запретов и очищений можно относить к до-анимистической эпохе.

У бурятских (аларских) охотников отмечен целый ряд запретов, которые нам вполне понятны после сказанного выше. Но характерно, что буряты теперь объясняют эти запреты большею частью уже на анимистической почве — видят в них желание угодить духу-покровителю охоты или духу-хозяину огня. Всё это так естественно, поскольку анимистическое мировоззрение втечение тысячелетий столь глубоко и сильно пропитало всё

---

[1] Речь, очевидно, о запахе человека, о котором пишет В. И. Иохельсон: «Ветер приносит оленю «дух» человека и шум его движений; зрение оленя довольно плохо, но обоняние его и слух остры» (Очерк зверопромышленности... в Колымск. округе, 1898, стр. 43).

решительно поведение первобытных народов. Бурятские запреты гласят: нельзя на охоте бросать в огонь шерсть, войлок, тряпку и прочие вещества, издающие при горении зловоние *(муха-уныр):* этого не любит хозяин огня, Сагада-убугун. Не хорошо на охоте быть неряшливым *(һалан):* этого не любит покровитель охоты (Баторов-Хороших, 49). Запрещается на охоте жечь перья добытой птицы, а также опаливать на охоте птиц (особенно «сухопутных», не-водяных) и зверей (там же). Охотнику в охотничьем шалаше нельзя сушить портянки перед огнем; иначе не будет удачи в охоте (там же, 48).

У турецких туземцев Алтая те же самые запреты, и они также объясняются теперь уже анимистически. Горный хозяин не выносит в тайге запаха паленого мяса, сохнущих портянок и т. п.; в таких случаях он сердится и лишает охотников удачи. Отметивший у алтайцев эти правила Л. П. Потапов справедливо замечает по поводу их: «нетрудно видеть, что в основе этого представления лежат функции органов чувства зверей». Шорцы на Алтае никогда не вносят ни в дом, ни в юрту сеть на соболя, а вешают ее в амбаре; многие не вносят в юрту также и одежду охотника, равно как и не стирают ее: иначе отнимется у охотника счастье и удача (Н. П. Дыренкова); здесь явное избегание «жилого запаха», столь чуждого лесному соболю.

У сойотов «считается дурным предзнаменованием», если на охоте бросить в огонь стельку из обуви или лоскуток от носильного платья, или случайно подожечь шерсть на шубе (Изв. Вост.-Сибирск. Отд., т. 34, 1903, № 1, стр. 33, Ф. Кон).

Русские охотники восточной Сибири, по сообщению А. Черкасова (Зап. охотника, 163), избегают держать капканы в избах, а хранят их где-либо на воздухе, чтобы они не имели жилого запаха; при постановке ловушек отнюдь не ходят в дегтярных сапогах, ноги обертывают чистой тряпкой и руки имеют обязательно чистые. Всё это необходимо «для более счастливого лова». Для той же цели «звероловы окуривают снасти, даже обувь и рукавицы какой-то травой (я не мог узнать названий этих трав); впрочем, это делают знатоки, а обыкновенные охотники употребляют для этого верес или можжевельник» (Черкасов, там же, 163).

Окуриванье, как известно, весьма широко распространенное чуть ли не у всех народов мира — средство очищения. Для окуриванья чаще всего употребляются у разных народов Евразии ветви можжевельника *(Juniperus),* который при горении дает специфический запах. У русских, финно-угров и разных турецких народов окуривание можжевельником получило значение религиозного обряда, соответствующего каждению ладаном христианских народов. По немецкому воззрению, дым окуриванья не выносят ведьмы (Wuttke, 185). И сойоты для отогнания злого демона Албыс

пользуются «смрадным дымом», для чего жгут подмётки, куски старого войлока (Изв. Вост.-Спб. Отд., т. 34, 1903, № 1, стр. 24, Ф. Кон). У тунгусов более старые представления: перед перекочевкой на новое место тунгусы окуривают дымом травы «сэнкира» одежду и предметы обихода, семью и оленей, чтоб очистить все нечистое, что пристало к людям и вещам на старом месте (Тайга и Тундра, 1928, № 1, стр. 45).

Подобных фактов можно было бы привести очень много: окуривание широко практикуется в разных религиях, чаще всего как очищение. Но если поставить вопрос, что древнее в истории человечества: окуривание ли охотниками своих снастей, чтоб они не имели «жилого» и иного запаха, отпугивающего зверей и дичь, или же религиозное применение того же окуривания для борьбы с демонами, — то вряд ли можно ожидать от этнографов двух разных ответов на этот вопрос. Однако и охотники уже перестают довольствоваться одним действием запаха от дыма; для окуривания они стали употреблять вещества, имеющие то или иное отношение к разным культам. Напр., псковские рыболовы окуривают «обуроченный» невод сушеной летучей мышью (Кузнецов. Слов., 38); летучая мышь — известный оберег. Пермские охотники подкуривают капканы сором из избы (В. Н. Серебренников. Народн. заговоры, запис. в Оханском у., 1918, стр. 27), т. е. приглашают на помощь, повидимому, духов домашних или предков. Еще чаще окуриванье стало пониматься, как очищение огнем; так, якутские охотники осенью, передъ началом охоты, подносят охотничьи снаряды к огню и, несколько раз протягивая над огнем, произносят: *алыас!* (А. А. Попов), причем то же самое они делают и для очищения оскверненной вещи, напр. шапки, если на нее случайно села беременная.

Но в своем первоначальном виде окуриванье охотничьих снастей не имело ничего общего ни с культами, ни с духами; оно считалось только с тонким обонянием зверей и дичи. Это явствует также и из природы тех действий, которыми окуриванье заменяется. Те же пермские охотники, которые окуривают свои капканы уже культовым сором, применяют вместо того натиранье капканов пихтовой мочкой (В. Серебренников. Там же, 27). Такое натиранье создает лесной запах и не имеет никакой связи с религией. Русские охотники восточной Сибири заменяют окуриванье капканов вымачиванием их в настое какой-то травы (Черкасов. Зап. ох., 163), вероятно пахучей. Вогулы лук-самострел на лося натирают пихтовыми ветками (Этн. Обозр., 1900, № 2, стр. 50, Глушков). Обычное у великорусов и у иных народов (Russ. Volkskunde, 194; Серошевский. Якуты, 300) пропитыванье рыболовных сетей отваром древесной коры имеет своею целью, повидимому, не только окрашиванье и бо́льшую прочность этих сетей, но также и их запах (ср. ниже §§ 28 и 36).

§ 14. Диких лесных зверей пугает всякий «человеческий» запах, напр. хотя бы запах пота, «жилой» запах избы и т. п. Мы видели выше (§ 13) ряд охотничьих табу, созданных на этой почве. К таким же табу мы склонны относить и половые табу охотников и прежде всего табу, связанные с менструальною кровью и послеродовыми очищениями.

Выделения женского организма имеют специфический запах. Если бы даже оказалось, что звери не чувствительны к этому запаху, так и тогда первобытные охотники могли ошибочно предполагать, по аналогии с иными запахами, что дикие звери воспринимают его, как чужой. Но когда алеуты уверяют, что «материи женского периодического очищения (menstrua) чрезвычайно боятся все звери и даже рыбы» (Вениаминов. Зап. II, 1840, стр. 108), то у нас нет оснований им не доверять. Те же алеуты «к стрелам, коими они промышляли китов, привязывали часть материи женского месячного очищения» (там же, стр. 133) и потом ждали, что кит умрет; тут уже мы имеем право видеть один из многих случаев того, как народная наблюдательность предупредила открытие разных научных истин.[1] Научная медицина недавно открыла присутствие в крови, в слюне и в выделениях кожи менструирующих присутствие ядовитого «менотоксина» (Otto Weinreich. Zum Zauber des Menstrualblutes, Archiv für Religionswissenschaft, т. 26, 1928, № 1—2, стр. 150—151). Можно предполагать, напр., такое умозаключение того же алеута: если звери очень боятся менструальной крови, так значит она для них вредна, ядовита, и алеут стал употреблять ее для отравы стрел.

Правда, с менструальною кровью связано представление о «нечистоте», т. е. о близости к ней злых духов, и многие другие воззрения, на которых мы здесь не можем останавливаться. Но анимистическое представление о нечистоте менструальной крови могло развиться, как из первоначального ядра, из убеждения, что диким зверям эта кровь неприятна и вредна, а всё, что неприятно диким зверям, запретно для охотников и «нечисто».

Не настаивая, однако, на этой своей гипотезе, которая нуждается в особом исследовании, мы остановимся на половых табу охотников, так как они имеют ближайшее отношение к нашей теме с различных точек зрения. Между прочим, повидимому, на почве половых табу охотника возникло резкое отграничение в этом промысле мужчин от женщин, причем и словесные табу тех и других оказались совершенно различными (см. выше § 5).

По мнению алеутов, малейшее прикосновение охотника к менструальной крови служит причиной неудачи его на охоте; морские животные такого

---

[1] Сравнить употребление манеграми и сойотами, вместо яда для смазывания своих стрел, испорченного, загнившего почечного сала, которое действительно имеет силу яда (Р. Маак. Путеш. на Амур, 75; Описание Минусинск. музея, IV, 94).

охотника убегают, особенно киты (В. И. Иохельсон. Образцы матер. по ал. живой старине, Жив. Стар., 1915, № 3, стр. 294, прим.). Украинские охотники на Волыни верят, что если ружье внутри смазать кровью женского месячного очищения, то ружье испортится (Киевская Старина, 1898, т. 62, № 7—8, стр. 10, Ив. Беньковский).

Кроме половых сношений (§ 15), охотничьи табу запрещают женщине перешагивать через орудия охоты, наступать на них и дотрагиваться до них руками, а также есть некоторые части мяса убитых зверей (см. § 16); охотнику запрещается ходить в баню после женщин. Некоторые из этих запретов имеют в виду только женщин во время менструации, другие же относятся к женщинам вообще — большею частью, правда, лишь в возрасте, когда женщина живет половою жизнью и имеет менструации. (Это последнее ограничение иногда этнографы, повидимому, забывают отметить.) В центре внимания всех этих запретов находятся, повидимому, выделения женского организма, в частности менструальная кровь и послеродовые очищения. О том весьма прозрачно говорит табу женского перешагиванья, при котором особенно легка возможность проникновения выделений, а прежде всего их запаха, в те предметы, через которые женщина перешагивает.

По верованиям русских колонистов вост. Сибири, «больной женщине» (т. е., очевидно, менструирующей) нельзя переступать через вёсла, сети, оружие и другие предметы, относящиеся к промыслу; при нарушении этих правил будет неудача в промысле (В. Зензинов. Марковцы и русскоустьинцы, Этн. Обозр., 1914, № 1, стр. 158). Поверье енисейских великорусов говорит уже о женщине вообще, не только «больной»: если женщина перешагнет через прутья, приготовленные для устройства рыболовной морды (верши), то в такую морду не будет ловиться рыба; это же самое поверье применяется также к капканам и другим звероловным снарядам (Известия Вост.-Сибирск. Отдела, т. 32, 1901, № 1—2, стр. 121, В. Арефьев). И на удочку, через которую перешагнула женщина, также не будет ловиться рыба (К. Логиновский. Матер. к этнографии забайкальск. казаков, 1904, стр. 20).

У коми (зырян) табу женского перешагиванья широко распространено; если женщина переступит через сеть или через охотничьи петли, то в них не попадет никакая рыба и дичь. Особенно характерно, что средством против дурных последствий такого женского перешагиванья служит окуриванье снастей можжевельником и его ягодами (V. Nalimov. Zur Frage, 4), т. е. то же самое средство, которым охотники борются с «жилым» и иными «человеческими» запахами своих снарядов (§ 13). Вредно также перешагиванье женщины через конские волосья, из которых охотники делают петли для ловли птиц. Если женщина перешагнет через собаку (или хотя бы

пнёт собаку ногой), то собака от этого теряет свои охотничьи способности — чутье и способность видеть на охоте лесного духа. Если же мужчина позволит перешагнуть через себя женщине, то он становится негодным охотником, слабым и больным, послушным[1] исполнителем женских капризов (Nalimov. Там же, стр. 3). Здесь характерно еще и то, что дурные последствия женского перешагиванья отражаются прежде всего на охотничьих свойствах собаки и человека. Аналогичное поверье вогулов говорит в этом случае о простом осквернении: если вогул пройдет нечаянно внизу под какой-нибудь принадлежностью женского костюма или же под самой женщиной, сидящей, напр., на амбаре, — то он осквернился, и ему необходимо быть окуренным для очищения (Гондатти. Культ медведя, 71).

Прикосновение женщины ногой или рукой часто приравнивается к ее перешагиванию через данный предмет. По приметам коми, прикосновение женщины к конским волосьям, из коих охотники делают петли для ловли птиц, имеет те же дурные последствия, что и перешагиванье женщины через эти волосья (Nalimov. Там же, стр. 4). Некоторые мужчины коми сами сучат и моют нити для рыболовных сетей, чтоб только к ним не прикасалась женщина (там же). У якутов — если женщина во время менструаций или вскоре после своих родов наступит или потрогает орудия охоты или невод, то добычи в эти орудия не ожидай: дух-хозяин леса брезгует нечистыми орудиями охоты; очищаются они своеобразным окуриваньем: зажигают пук лучин из осколков дерева, разбитого молнией, и этим священным огнем машут кругообразно над оскверненными предметами (Кулаковский. Матер., 58).

У алтайских турок женщина не должна дотрагиваться до ружья и до сети на соболя; когда летом эту сеть развешивают для сушки, и она случайно упадет, то ни взрослая женщина, ни девочка не имеют права ее поднять (Н. П. Дыренкова). Енисейские самоеды также тщательно оберегают «от осквернения женщинами» все охотничьи принадлежности — снаряды, крылья для травли оленей и т. п. (Миддендорф. Путеш., II, 686).

Запрет мыться охотнику в бане после того, как там мылась женщина, нам понятен: к смытым выделениям женского организма охотник в таком случае может прикоснуться. Этот запрет прежде очень строго соблюдался у народа коми (V. Nalimov. Zur Frage, 5). Замечательно, что охотники-коми, переселившиеся со своей родины в западную Сибирь и забывшие все прочие охотничьи половые табу, этот запрет соблюдают; последствием его нарушения бывает неудача на предстоящем промысле

---

[1] Ср. белорусское поверье: если женщина трижды перекатилась, на свадьбе, через своего новобрачного мужа, то он через это принимал на себя женские родовые боли своей жены (Russ. Volkskunde, 292).

(И. Шухов. Зыряне Тарского округа, Известия Зап.-Сибирск. Отдела, I, 1928, стр. 107).

У сванов на Кавказе охотник совсем нейдет на охоту, если в его семье, или в семье близкого соседа у женщины появились менструации (Сборн. матер. Кавк., X, 1890, отд. 2, стр. 70, Д. Маргиани). У якутов еще отмечена такая примета: если у основания площадки для дележа рыбы на неводьбе помочится женщина или если при ловле рыбы присутствует человек из такого дома, где недавно произошли роды, — то рыба перестанет ловиться (А. А. Попов).

Родильница в охотничьих табу якутов приравнивается, как мы уже видели, к менструирующей (Кулаковский. Матер., 58); их объединяют, повидимому, выделения из организма. Верхоянские якуты, по сообщению Серошевского (Якуты, 575), считают «как бы нечистыми» всех, а особенно беременных женщин: они портят ружье охотнику, уменьшают счастье промышленника. Беременной якуты запрещают даже смотреть в ту сторону, где находятся дикие олени, а муж беременной не ходит на промысел (Жив. Стар., 1891, № 3, стр. 62, Приклонский).

По поверьям кавказских сванов, удачу в охоте может иметь лишь тот охотник, который не прикасается и даже не подходит на близкое растояние к только-что родившей женщине, пока она не очистится четырехнедельным безвыходным заключением в том помещении, где произошли роды (Сборн. матер. Кавк., XXII, 1897, отд. 2, стр. 167, Н. Дмитриев).

Наконец, у охотников встречаются, правда много реже, табу, запрещающие ступать на невод ногою кому бы то ни было, а также плевать на невод; последствия нарушения этого запрета те же самые: рыба не будет ловиться в такой невод (И. Боричевский. Нар. слав. рассказы, 1844, стр. 154, о белоруссах; Даль. Пословицы, 1049). Такие запреты нет необходимости объяснять всегда аналогией с прикосновением женщины; тут сказалось и общее требование чистоты рыболовных снастей, считающееся с тонким чутьем рыб к запахам, а также, конечно, и с острым зрением рыб. Напротив, охотничьи запреты по отношению к мертвецам можно считать созданными по аналогии; точнее, они создались исторически, в связи с социальной изоляцией лиц, близких к умершему.[1] Охотничьих табу, относящихся к умершим, нам известно немного. У якутов: если кто-либо из дома, где умер человек, ступит до первого (после смерти) новолуния на озерной лед, то рыба данного озера начинает худеть, вымирать и перестает попадать в снасти (Кулаковский. Матер., 72); в самых этих последствиях

[1] Социальную изоляцию менструирующих есть основания считать более новым фактом по сравнению с древнейшими охотничьими табу, связанными с менструальною кровью. Что до рожениц, то у нас мало фактов для решения вопроса (ср. ниже § 17).

запрета сквозит уже иной момент: вырождение рыбы, очевидно под воздействием принесенного на озеро смертного начала.

Другое якутское табу объединяет вредное действие на промысел менструирующей женщины, родильницы и человека из того дома, где кто-нибудь недавно умер: если они прикоснутся к орудиям, то «промысел прекращается», ибо хозяин леса или озера брезгует (там же, стр. 58).

§ 15. Табу для охотников половых сношений с женщинами широко распространено у народов нашего круга. Сван-охотник накануне дня охоты не должен иметь сношений со своей женою (Сборн. матер. Кавк., X, 1890, отд. 2, стр. 70, Д. Маргиани); удачу на промысле, по сванским воззрениям, получает только тот охотник, который «не имеет никаких сношений с женским полом» (Сборн. матер. Кавк., XXII, отд. 2, стр. 167, Н. Дмитриев).

У шорцев и других турок Алтая перед отправкою на промысел нельзя иметь сношений с женщиною (Л. П. Потапов). — Большинство охотников коми и теперь считают предварительное выполнение обряда очищения от половой нечистоты *(ṕež)* и строгое воздержание от половой жизни на охоте — необходимым условием удачи. «Охота — чистое дело, дичь любит только чистого *(sęstęm)* человека», так говорил охотник-коми, который смеялся над заклинаниями и который в случае неудачи на охоте ругал бога *(jen)*, уверенный, что бог в таком случае даст ему больше добычи (V. Nalimov. Zur Frage, 11). От половой нечистоты мужчина-коми теряет свои силы и способности, в частности меткость стрельбы (там же, 14).

Половое воздержание охотника большею частью понимается теперь, как одно из проявлений его «чистоты»; эту последнюю понимают различно, но чаще, повидимому, в моральном смысле. Своеобразное магическое объяснение полового табу отмечено недавно у айнов острова Сахалина. Оно относится к половым запретам во время медвежьего праздника, но на этом празднике айны также и убивают выкормленного ими в клетке медведя, так что в обрядах праздника многое является повторением древнейших приемов охоты. По убеждениям айнов, нарушение полового табу во время медвежьего праздника (у южных айнов: только хозяевами праздника) имеет такое последствие: «в момент, когда медведю будет сказано прощальное слово, он проявит видимое для всех половое возбуждение, и хозяева будут пристыжены перед всем собравшимся народом» (Бр. Пилсудский. На медвежьем празднике айнов, Жив. Стар., 1914, № 1—2, стр. 102).

Владимирские великорусы обязательно моются после полового акта, «чтобы не оставалось следов крови» (Г. К. Завойко. Верования, обряды и обычаи великорусов, Этн. Обозр., 1914, № 3—4, стр. 172). Т. е. и при половом общении, очевидно, источником половой нечистоты считаются выделения женского организма.

Эскимосы Берингова пролива ежегодно в декабре устраивают праздник, на время которого они приносят в дом общественных собраний селения мочевые пузыри всех тюленей, китов и белых медведей, убитых втечение последнего года. В продолжение нескольких дней этого праздника для охотников запретны всякие сношения с женщинами; нарушение этого правила оскорбляет убитых животных (E. W. Nelson. The Eskimo about Bering Strait, Eighteenth annual report of the Bureau of American Ethnology, I, 1899, стр. 440). Джемс Фрэзер, для которого исходным и решающим пунктом в объяснении полового табу охотников служат табу по отношению к душам убитых животных, принимает именно это объяснение. Отвергая рационалистическую теорию для объяснения половых табу охотника, Фрэзер объясняет их «суеверным страхом», а именно — боязнью оскорбить (offend) животных, которые вследствие этого оскорбления могут не даться в руки охотнику или рыболову (Golden Bough, II, 196).

Мы согласны с этим объяснением Фрэзера, только «оскорбление» животных мы понимаем не в моральном смысле, а иначе. Для нас исходным пунктом в толковании табу служит не отношение охотника к убитым зверям, а отношение его к живым зверям. Поведение охотника по отношению к душам убитых зверей представляется нам простым повторением тех правил, которые выполнялись на охоте в до-анимистические времена. Бесспорно, во всяком случае, такое умозаключение первобытного охотника: всё, что̀ неприятно живым зверям, то неприятно и душам убитых зверей (ср. ниже § 19 и 22). И в данном случае: звери убегают («боятся чрезвычайно», по выражению алеутов: § 14) от женских выделений, повидимому от их запаха, а вследствие этого убегают и от человека после совершения им полового акта. Но всё, от чего убегают, чего боятся звери, очевидно им неприятно; это же неприятно и для душ убитых зверей, ибо душа, по воззрениям первобытного человека, во всём является двойником одушевленного существа. Только в этом смысле мы можем говорить и об «оскорблении» зверей.

§ 16. С точки зрения высказанной нами гипотезы нам понятны все табу по отношению к убитым животным, связанные с полом. Мы здесь и отметим эти табу, хотя вообще об отношении охотников к душам животных речь у нас будет ниже (§ 19 и след.).

Мясо убитых на охоте животных запрещается есть женщинам во время менструаций, роженицам, а в дальнейшем и всем женщинам. Это последнее правило часто ограничивается лишь некоторыми частями тела убитого животного, большею частью теми частями, с которыми связана его душа. Встречается еще запрет женского перешагиванья через убитое животное или его части, запрет полового акта и, наконец, запрет смотреть женщине на убитого зверя или опять-таки на некоторые его части.

Охотник сван на Кавказе не позволяет есть свою добычу тем женщинам, у кого появились менструации (а также и тем лицам, «которые замечены в прелюбодеянии») (Сборн. матер. Кавк., X, отд. 2, стр. 71, Д. Маргиани). Орочонский охотник голову и внутренности убитого зверя всегда ест сам, женщинам дает только в том случае, «когда у них нет очищения» (Черкасов. Зап. ох., 185, прим.). Шорцы рода Челей на Алтае не дают мясо зверей в пищу женщине втечение недели после родов: она в это время нечиста, и муж ее может лишиться удачи на охоте (Л. П. Потапов).

Рыбаки-коми (зыряне) еще недавно не разрешали есть женщинам голову щуки (V. Nalimov. Zur Frage, 6). У юкагиров девушка не ест известных частей лося и оленя, убитых ее братом (Иохельсон. Матер., 99). У якутов голову животных не ест невестка, беременная женщина и муж беременной жены (Жив. Стар., 1891, № 3, стр. 61—62, Приклонский).

У некоторых (уйских) орочей отмечено табу для женщин участвовать и даже присутствовать при еде медведя во время медвежьего праздника (Маргаритов. Об орочах Императ. гавани, 1888, стр. 4). Табу для женщин при обрядовом вкушении медвежьего мяса настолько обычны, что Н. Н. Харузин даже доказывал этими запретами родовой характер медвежьего праздника (Этн. Обозр., 1898, № 4, стр. 28—29), с чем мы не можем согласиться. И эти табу, как и другие элементы медвежьего праздника, первоначально относились не к одному медведю, а ко всем крупным и ценным зверям (ср. выше § 12). У вогулов женщины не едят головы, сердца и лап медведя (Гондатти. Культ медведя, 77); у лопарей — бедренной кости и зада (Харузин. Русск. лопари, 201, взято из Schefferus. Lapponia, 231 и след.); у айнов запретны для женщин сердце, мозг, легкие, печень, мясо с боков головы и шейные позвонки медведя (Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 155, Бр. Пилсудский). У якутов запрет ограничен лишь молодыми женщинами, т. е. имеющими менструации; они не должны есть сердца, печени, верхней губы и ушей убитого зверя, напр. лося (В. М. Ионов. Дух-хозяин леса у якутов, 20). Запретными для женщин оказываются, таким образом, важнейшие части медведя, к коим приурочивается пребывание его души; их естественно должны есть мужчины, ибо женщина — с выделениями ее организма — неприятна медведю, а значит неприятна и его душе. Мужчинам тем больше оснований есть эти важные части, иногда даже в сыром виде, так как усвоить себе душу медведя, вместе с нею и его силу — охотнику весьма полезно (ср. ниже § 25).

К некоторым из этих запретов применены особые, магические объяснения; напр., у якутов женщина не должна держать в руках медвежье мясо и есть его, чтоб не пропало молоко у коровы, которую она доит (Зап. Вост.-Сибирск. Отдела, II, вып. 2, 1890, стр. 50, Н. Припузов);

т. е., тут учтен возможный страх к зверю коровы, которая соприкасается с медведем через руки доильщицы.

Самоеды закапывают глаза убитого оленя там, где не ходят замужние женщины и взрослые девицы: иначе промысел будет неудачным (Паллас. Путеш., III, ч. 1, стр. 94); здесь явное табу женского перешагиванья, и притом в применении к женщинам, живущим половою жизнью. У сойотов не разрешается наступать на голову медведя, а также перешагивать через нее (Изв. Вост.-Сибирск. Отдела, т. 34, 1903, № 1, стр. 37, Кон), с чем сравнить поговорку алтайцев: «через голову пропавшего медведя не перешагни» (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 16). У якутов молодая женщина, т. е. имеющая менструации и потому «нечистая», не должна наступать на шерсть и кости лося (это запрещение относится также и к мужу беременной женщины), равно как не может трогать сырых частей убитых зверей, и даже напр. лисью шкуру может мять для выделки только после того, как ее высушат (В. М. Ионов. Дух-хозяин леса, 20).

Табу половых сношений у камчадалов соблюдается, между прочим, и в то время, когда сдирают кожи с убитых собак; у нарушителей этого запрета бывают коросты (Крашенинников, II, 80).

У вогулов, во время медвежьего праздника, женщины, при виде убитого медведя, закрывают свои лица платками (Гондатти. Культ медведя, 75); т. е. они не должны на него смотреть и его видеть. Точно также они не должны в это время показывать чествуемому убитому зверю свое голое тело, во избежание чего они втягивают свои руки в рукава своей одежды (там же, 77). Наконец, вогульские женщины целуют морду медведя только через платок, тогда как мужчины без платка (там же). В последнем правиле мы имеем знакомый уже нам запрет женского прикосновения к убитому зверю. Табу же смотреть на медведя и показывать ему голые руки можно понимать, как избегание медведя, которое предписывается традицией вогульским женщинам и по отношению к живому медведю, в частности — к его следам. Случайно набредя на медвежьи следы, вогульская женщина должна — или обойти их, или же положить на следы что-нибудь в качестве жертвы, хотя бы несколько своих волос (Гондатти. Там же, 78). Последний запрет известен и у якутов, но повидимому для обоих полов; у нарушителей его ноги покрываются язвами (А. А. Попов).

§ 17. Мужчина коми при половом сношении с женщиной заражается половой нечистотой *(ӧеж)*. Приступая после этого к охоте или рыбной ловле, он совершает особый обряд очищения от половой нечистоты, состоящий в омовении тела. Прежде тот же обряд очищения коми мужчины совершали еще перед севом, жатвой и сенокосом (V. Nalimov. Zur Frage, 9). Женщины коми очищаются также от половой нечистоты перед севом, жатвой и

сенокосом; кроме того, они перед печением хлеба пропускают, для того же очищения, через воротник рубахи горячие угли (там же, стр. 8). Но если мужчина по совершении обряда очищения считается совершенно чистым от половой нечистоты, то с женщиной дело обстоит не так: она и после очищения не должна входить в овин со снопами, в хмельник, а также всходить на хлебный скирд (там же, стр. 14). Ясно, что половая нечистота женщины не находится в такой же зависимости от полового акта, как то у мужчины. Женщина представляется как бы носительницею, источником половой нечистоты. Эту последнюю мужчина получает от женщины при половом акте, а иногда — даже при одном взгляде на половые органы женщины.[1]

Очевидно, половая нечистота *(ṕež)* приурочивается к внутренним половым органам женщины, откуда истекают женские выделения, в частности менструальная кровь. Внутренность человека вообще считается нечистою, с чем сравнить широко распространенную легенду: дьявол заплевал, в отсутствие бога, созданного богом человека, еще не одушевленного; вернувшись, бог вывернул заплёванного человека, и дьявольские харчки оказались внутри его; но у мужчины внутренность замкнута, тогда как у женщины она как бы открывается (ср. Russ. Volkskunde, 294). Старая женщина, не имеющая уже менструаций, считается чистой (В. М. Ионов. Дух-хозяин леса у якутов, 20; ср. V. Nalimov. Там же, стр. 14).

Выясненное В. Налимовым и изложенное выше воззрение коми о половой нечистоте женщины принадлежит собственно многим народам. Женщина считается нечистою не только в дни менструаций, но втечение всего того периода жизни, когда у ней бывают менструации. Охотники и рыболовы, по известным уже нам причинам (§ 14), очень щепетильны в отношении к женской «нечистоте», и мы встречаем ряд охотничьих запретов, касающихся женщин, более общего характера по сравнению с изложенными выше (§§ 14—16) запретами.

У эстов господствует мнение, что если охотник на тюленя недавно женился и во время лова думает о жене, то он ничего не поймает (Wiedemann. Aus d. inneren u. äuss. Leben, 448).

У словинцев женщины не имеют права выступать против оленя или серны, если даже перед ними случай убить данное животное безо всякой опасности для себя (И. И. Срезневский. Фриульские славяне, 1881, стр. 21). У сойотов женщина не имеет права рыбачить, так как она оскверняет воду: «нижняя часть тела женщины считается нечистой, оскверняющей

[1] У сойотов отмечено поверье: если мужчина случайно увидел половые части женщины, то он уже осквернился, и чтобы очиститься, должен взять горсть земли и бросить в женщину (Е. Яковлев. Этн. зам. о сойотах, Изв. Красноярск. Подъотд., I, № 3, 1902, стр. 52).

всё внизу стоящее» (Е. Яковлев. Этнографич. обзор, 1900, стр. 94). У гольдов поверье: если женщина, у которой есть братья, будет охотиться, то братья ее умрут (Тайга и Тундра, № 1, 1928, стр. 29).

У юкагиров полное табу по отношению к охоте сохранилось для девиц, но не относится к замужним женщинам. Девушка даже не смотрит на след брата, ушедшего на охоту; выходя из дому в то время, когда брат ее промышляет, она должна смотреть в землю, а прежде в такое время сестер-девиц вовсе не выпускали из урасы. Девушка не должна расспрашивать о промысле; она даже выходит из урасы, когда промышленники начинают говорить об охоте (Иохельсон. Матер. 99). Загадочно здесь противоположение девицы и замужней женщины, вообще в данном вопросе необычное. Можно лишь предполагать о таком объяснении: для девиц характерны — с точки зрения женских «нечистых выделений» — менструации, тогда как для замужних женщин более характерны послеродовые очищения; известно, что при частой беременности у женщины может и совсем не быть менструаций (это так называемые «чистые женщины» украинцев: название, много нам говорящее!). Первобытный охотник, повидимому, не так боялся послеродовых очищений, как менструальной крови; эта последняя фигурирует в охотничьих запретах много чаще, нежели первые. В связи с этими соображениями мы и высказали выше предположение, что охотничьи табу по отношению к менструальной крови старше социальной изоляции менструирующих (§ 14, прим.), что̀ трудно допустить о роженицах.

Астраханские великорусы не допускают, чтоб женщина присутствовала при отправлении рыболовов в море, «ибо она накликает этим на них несчастье»; «особливо почитается необходимым, чтоб женщина не видала, когда кладут кусовую снасть в лодку; проводы им совершенно запрещены» (Ив. Михайлов. Хоз.-статистич. очерки Астрах. губ., 1851, стр. 171; то же в газ. «Кавказ», 1853, № 30, Поверья и предрассудки рыбаков прибрежий Каспийского моря). Кусовой снастью зовется такая рыболовная снасть, на которую навязаны, в качестве приманки или наживки, куски рыбы; очевидно некогда предполагалось, что эта наживка может заразиться запахом женских выделений. Женские же проводы запретны в целом ряде мужских занятий, включая и новейшее из них — занятие лётчиков.

В дальнейшем все эти запреты по отношению к женщинам отчасти слились в представлении, что женщина является дурной встречей, предвещающей неудачу или даже несчастье, отчасти были вытеснены этим новым сравнительно представлением, развившимся на почве старых табу. Это последнее представление известно, кажется, охотникам всех решительно народов нашего культурного круга (см., напр. Михайлов. Там же; Б. Э. Петри. Промыслы карагас, 1928, стр. 17, и др.).

Даже специфическое женское орудие, веретено, опасно для охотника: если мужчина коми передаст веретено непосредственно в руки женщине, то он раз навсегда теряет качества хорошего охотника; при такой передаче допустимо лишь положить веретено около женщины (V. Nalimov. Zur Frage, 4). Аналогичное же поверье известно и украинцам: «веретено подавать не годится: будешь с коня падать» (Драгоманов. Малор. нар. предания, 20; Чубинский. Труды, I, 103); приравнивается к подаче веретена в руки женщине ещё сиденье на донце прялки (Драгоманов, 20).

На почве резкого отграничения в охоте мужчин от женщин развились также и словесные запреты: у русских и коми охотников запретны слова: женщина и девица (см. ниже § 82). В. Налимов отмечает различие в религиозных воззрениях коми мужчин и коми женщин, справедливо объясняя это обстоятельство различием занятий тех и других (Этн. Обозр., 1903, № 2, стр. 83). Мы различаем (см. выше § 5) две резко отличные психологически категории словесных запретов: 1) мужские запреты — охотников и иных промышленников, и 2) женские — вне-производственные, домашние; думаем, чте всё здесь сказанное о резком отграничении в охоте мужчин от женщин может оправдать эту нашу классификацию словесных запретов.

§ 18. Аналогичные изложенным нами выше охотничьим табу по отношению к женщинам, половые (женские) запреты широко распространены также и во многих иных промыслах в занятиях. Богатый фактический материал по этому вопросу собран в книге известного польского этнографа Яна Стан. Быстроня о славянских семейных обрядах (Bystroń. Słowiańskie obrzędy rodzinne, Kraków, 1916, стр. 8 и сл.). В нашем распоряжении имеется особенно большое количество фактов о русских и о коми; не приводим их здесь за недостатком места. Отметим лишь, что и в других производствах обычен тот же запрет женского перешагиванья, с которым выше (§ 14) мы встретились у охотников и рыболовов. Женщинам запрещается перешагивать через оглобли и через хомут, через порог, на котором кто-либо сидит, через живое существо; последствия нарушения этих табу: в первом случае лошади будет тяжело и сломается оглобельная завертка, во втором — по всему телу сидящего на пороге пойдут болячки, в третьем — прекратится дальнейший рост живого существа. У эстов — если менструирующая перешагнет через нож или топор, то работающий этим орудием легко может себя ранить, и кровь остановить будет трудно; или же: у него потрескаются руки (Boecler und Kreutzwald. Der Ehsten abergl. Gebräuche, 1854, стр. 128).

Мы остановимся только на запретах кавказских шелководов. Эти запреты имеют очень много общего с табу охотников, и у нас также есть

основания предполагать, что в основе их лежит чувствительность шелковичных червей к запахам. Местные поверья гласят, что в помещении, где разводятся шелковичные черви, нельзя курить табак, туда нельзя вносить нефть, а также входить туда в обуви, смазанной дегтем (Сборн. матер. Кавк., XI, 1891, отд. 2, стр. 21: Описание кавказского шелководства); стараются, чтоб в червоводне не было дыма, там не плюют и не сморкаются (там же, стр. 151). Чувствительностью шелковичных червей к запахам можно объяснять и местный запрет вносить в червоводню цветы растений (стр. 145). И рядом со всеми этими запретами бытует «поверье, что как женщину, так и мужчину, находящихся в супружестве, черви не выносят, ибо они [т. е. супруги] нечисты»; ухаживают за червями старухи и девушки, вообще незамужние (стр. 30). Шелководством на Кавказе занимаются главным образом женщины (стр. 96 и др.), которые для оживления грены держат ее у себя на теле под грудью (стр. 116, 76). Женский характер промысла объясняет нам, почему здесь половые табу почти одинаковы для обоих полов, равно как и перешагиванье через коконники во время сбора коконов запретно также для обоих полов (стр. 84). У шелководов Кавказа, в полное сходство с охотниками, сохранились также следы профессионального языка (см. ниже § 89).

У пчеловодов и у скотоводов, особенно у пастухов, половые табу также сохраняются до наших дней. Пчела и особенно конь считаются у русских наиболее чувствительными к женской «нечистоте». Появление на пчеловодной пасеке менструирующей женщины влечет за собою, по белорусскому поверью, появление в ульях гнильца, от которого гибнут пчёлы (Russ. Volkskunde, 83); у великорусов Томского края запрещается входить на пасеку мужчине, не омывшемуся водою после полового акта (Этн. Сборник, VI, 1861, стр. 143, Гр. Потанин). Что до лошади, то ей, по великорусским и коми поверьям, «тяжело», если ездок нечист в половом отношении, она усиленно потеет, сильно потрется упряжью и может даже сдохнуть (Жив. Стар., 1913, № 1—2, стр. 184, Д. Зеленин). После «тяжесть» для лошади была истолкована в том смысле, что «нечистый» человек тянет, весит много тяжелее, почему и лодка под ним в воде тонет (V. Nalimov. Zur Frage, 15), тележная ось ломается и завертки рвутся (Жив. Стар., 1904, № 1, стр. 164, Г. Яковлев). Уход за лошадью великорусы считают специально мужским делом, и в восточной Сибири, например, (Енисейская и Иркутская губ.) не позволяют входить женщинам на конский двор (устное сообщение иркутского профессора Г. С. Виноградова). Сравнить с этим белорусское поверье: если при поимке лошади повод для нее коснется следов замужней женщины, то лошадь не поймается (Никифоровский. Приметы, 143).

В разнообразных половых табу на разных производствах многих народов весьма прозрачно сквозит один общий момент: в этих табу человек приспособлялся к животным, к их симпатиям[1] или, точнее, к антипатиям; а эти последние диктуются, думается нам, прежде всего тонким обонянием животных, их чувствительностью к запахам. Здесь полная аналогия половых и словесных табу охотника: в этих последних человек приспособлялся к тонкому слуху животных, понимающих человеческий язык.

Глава 3. Запреты, связанные с душами убитых зверей.

§ 19: Общие линии поведения охотника с анимистическим мировоззрением. § 20: Душа животных и запреты в момент убиения зверя. § 21: Извинения перед трупом убитого зверя. § 22: Табу издевательства над трупом убитого зверя. § 23: Возрождение убитых зверей. Сохранение в целости костей, вывешивание их и погребение должны способствовать этому возрождению. § 24: Запреты есть мясо убитых зверей. § 25: Запрет варить некоторые части тела зверей. § 26: Сходство в похоронных обрядах над людьми и над убитыми зверями. § 27: Табу продавать тушу и мясо убитых зверей. § 28: Ноздри зверя, как амулет. § 29: Уродованье убитых зверей — с целью избежать их посмертной мести. § 30: Разное поведение охотников по отношению к глазам убитых зверей.

§ 19. Выше нами были приведены лишь те запреты, которые сохранили более или менее ясно выраженный характер до-анимистической эпохи; многие из них изменены и перетолкованы применительно к анимистическим воззрениям, но первоначальное их появление можно относить ко временам до анимизма. Исключением является лишь § 16-й, о половых табу по отношению к убитым зверям, включенный нами во вторую главу только потому, что к половым табу мы более не намерены возвращаться.

В настоящей главе мы переходим к запретам явно анимистическим, которые считаются или с душами убитых зверей, или же с духами-хозяевами леса и других урочищ.

Характерно, что явно анимистические запреты имеют гораздо более варьянтов, различных иногда до противоположности. Это и не удивительно: они выросли на почве гораздо более сложного мировоззрения и притом, повидимому, не имели столь прочного предания, столь устойчивой традиции, как запреты древнейшей эпохи. Прекрасная иллюстрация к этому нашему обобщению — отношение охотника к глазам убитого зверя (см. § 30).

Несмотря однако на эту относительную пестроту, не трудно установить общие и главные линии поведения охотника в анимистическую эпоху. В основе этого поведения лежат следующие убеждения первобытного охотника: всякий зверь имеет душу, которая с убийством зверя еще не исчезает; если сохранить все кости зверя целыми, то душа к ним может вернуться, и зверь возродится; душа убитого зверя вместе с тем способна

[1] Ср. замечание Крашенинникова о камчадалах, что они «стараются изведывать самые мысли птиц и рыб» (II, 76).

мстить убийце-охотнику. Наконец, позднее, возникло убеждение в том, что дикие звери принадлежат духу-хозяину леса (resp. гор, воды), которого опасно разгневать, а потому надо приспособляться к его характеру, к его антипатиям и симпатиям.

В связи с этими своими воззрениями, первобытный охотник имеет две основных тенденции: 1) всегда выполнять все те условия, при которых зверь может вновь возродиться, так как без этого охота должна будет прекратиться: зверей не будет, и 2) избежать мести со стороны убитого зверя. Обычно обе эти тенденции не мешают одна другой, тем более что месть многих, мелких зверей почти не опасна. Свой эгоизм, диктующий, напр., расколоть кости зверя, чтоб высосать из них лакомый мозг, сжечь кости сильного зверя, чтоб этим уничтожить его душу и избежать таким образом мести, — такой эгоизм первобытный охотник большею частью побеждает ради высших соображений о необходимости возрождения зверей; в этом ему помогает вера в существование духа-хозяина зверей, который мстит за нарушение традиционных правил охоты.

Чтоб избежать мести со стороны убитых зверей, охотник избегает чем бы то ни было оскорбить их, напр. насмешками и издевательством над трупом и т. п.; всё, что неприятно живому зверю, считается неприятным и его душе. Для той же цели он старается обмануть душу убитого зверя, напр. уверяет убитого, что убил не он, а чужой — русский или из другой чужой народности, что мясо зверя съел не он, а ворон, и т. п. Сильным и опасным зверям оказывает большой почет и уважение, устраивая торжественный праздник, а также и похороны по образцу человеческих похорон — с оплакиваньем, трауром и т. п. С другой стороны, чтобы предупредить возможность мести со стороны убитого зверя, охотник часто закидывает подальше глаза убитого, выбивает ему зубы, подрезает жилы на лапах и т. п. Не упускает случая, чтоб усвоить те или иные свойства убитого зверя или даже всю его душу, для чего охотник сам ест, иногда сырыми, важнейшие части, связанные с местопребыванием души — голову, сердце и др.; глотает глаза; носы, когти и другие части хранит в качестве талисманов. Чтобы содействовать возрождению убитого зверя, охотник собирает в одно место и целыми все кости и хоронит их — реже в земле, а чаще на высоком месте, чтоб душа их увидела. А чтобы эти требования были выполнены, первобытный охотник избегает продавать туши зверей в чужие руки. Наконец, охотник применяется к характеру духа-хозяина леса, старясь угодить ему и не разгневать; а так как характер лесных хозяев не везде одинаков, то и способы угодить им более или менее различны (§ 32). Пользуясь враждою разных духов-хозяев — леса, воды, огня и дома, — охотник искусно лавирует между ними, чтоб всегда выйти сухим из возможной беды.

§ 20. Представления первобытных народов избранного нами круга о душе животных недостаточно изучены. Повидимому, они плохо осознаются и самими первобытными народами. Однако бесспорно, что души животных в представлениях этих народов существуют и очень мало отличаются от человеческих душ. Душа алтайского медведя, подобно человеческой, втечение трех дней по смерти бродит по тайге; при ее появлении огонь в охотничьем балагане алтайских турок гаснет и собаки начинают тревожно лаять (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов). Эта душа может задушить человека; отпугивая ее, алтайские турки стреляют, вернувшись на стан, в ту сторону, где они убили медведя, а на пути заграждают дорогу этой душе разными способами: кладут сзади себя поперек лыжного следа палки, чертят на снегу круги, в которых душа должна закружиться, заклинают: «по нашей дороге не ходи!» (они же).[1]

Опасна не только душа грозного медведя, но и любого зверя. Душа убитого зверя мстит охотнику (ср. § 11) или сама по себе, или возродившись вновь в зверя, или через породу данных зверей, или наконец жалуясь тем или иным демонам.

Из боязни мести со стороны убитого зверя охотник прежде всего самый акт убиения обставляет особыми предосторожностями. Так, у вотяков охотник не убивает сам попавшего в капкан зверя, а приглашает для этого других лиц: иначе зверь не будет попадать Гр. Верещагин. Вотяки сосновского края, 209); месть зверя будет направлена не по адресу данного охотника, а по адресу посторонних лиц, быть может и не занимающихся охотой. Якуты, убивая медведя в берлоге, обычно стреляют в него сразу все — «чтобы всем быть виноватыми в смерти медведя» (Терешкин, 13); т. е. чтоб месть грозного зверя не сосредоточилась на одном лице, а распылилась на многих.

Мы уже знаем (§ 11), что якуты не бьют сонного медведя в берлоге, а предварительно его будят, чтоб и сам он не нападал врасплох на человека. Подобным же образом орочи никогда не бьют спящую нерпу (тюленя), а предварительно будят ее криком (Маргаритов. Орочи, 1888, стр. 13).

Суеверная боязнь мести со стороны убитого животного невольно приводит первобытного охотника к более гуманным способам охоты. Р. Маак отметил у тунгусов и якутов вилюйского округа такое поверье: если какому-нибудь животному охотник причинил тяжкое увечье, или если ловушка была устроена так, что животное мгновенно не убивалось, а долго мучилось, — то в данной местности порода злополучного животного или совсем исчезает или, во всяком случае, сильно убывает (Маак. Вилюйский округ,

---

[1] Ср. Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 20, Потапов.

III, 1887, стр. 109—110): мстит лесной хозяин. Алтайцы не стреляют в глаза и в уши животному: иначе охотник может ослепнуть, или у него заболеют домашние (Н. П. Дыренкова). У аларских бурят запрещается стрелять в глаза волку (Баторов-Хороших, 49). Великорусы не «галятся» даже над пойманною мышью, т. е. не мучают ее, а прямо убивают или топят: иначе их разведется в доме очень много (Ефименко. Матер., I, 176), т. е. из боязни мести со стороны породы.

Иногда акту убиения предшествует словесное извинение охотника. Прежде чем выстрелить в медведя, остяк говорит ему: «Извини меня, что я намереваюсь убить тебя; ты сам набрёл на меня, бедняжка; так не сердись, добрый старичок!» Только после этих слов охотник делает выстрел в медведя (Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 101, Н. Ядринцев). И в этом случае медведь не является исключением среди других объектов охоты. Старинные поверья якутов запрещали убивать рысь, не пропев в честь ее духа-покровителя длинную песнь в трех частях; нередко при этом рыси надоедало сидеть на дереве и глядеть на поющего охотника — она убегала прочь, а охотник считал, что она ему не предназначена лесным хозяином (Терешкин, 11). По сообщению А. А. Попова, якутские охотники иногда пели эту песнь заблаговременно — перед тем как идти за рысью; если же рысь попадала в ловушку, то охотник, перед тем как взять зверя, притворно плакал, говоря: «Вот жаль-то, что благородный зверь темного леса погиб, забежав сюда!» (А. А. Попов).

Есть также сведения и о финнах-вотяках, что они, добывая белку, поют ей целые панегирики, будто бы в предположении, что она остановится послушать и таким образом даст прицелиться (Н. И. Смирнов. Вотяки, 110, из Вятских Губ. Ведомостей, 1856, № 68).

Убивая свою устаревшую собаку, охотник-карагас тоже извиняется перед ней, произнося прощальную речь такого содержания: «прощай! не сердись! Ты пособляла мне хорошо; выручала меня всегда на промысле и в жизни; ступай теперь в место свое! прощай!» Только после таких слов карагас стреляет в собаку, и убитую покрывает сучьями и мхом (Б. Петри. Промыслы карагас, 1928, стр. 33).

§ 21. Словесное извинение охотника перед моментом убиения медведя, отмеченное у остяков (§ 20), конечно, вещь опасная и трудно выполнимая. Естественно, что чаще она происходит уже перед трупом убитого зверя. Так, лопари, убив белого медведя, произносят над его трупом речь, во время которой не раз встают и кланяются медведю (Н. Харузин. Русск. лопари, 204). Рядом с извинением перед убитым и предоставлением ему видимых знаков почета, особенно широко распространено у первобытных народов Сибири стремление обмануть грозного зверя, выставив виновником

убийства не себя, а чужих. Оснований усматривать в этом обыкновении пережитки тотемизма у нас нет; тут простой страх мести со стороны убитого зверя, грозного и после смерти.

Остяк сваливает в этом случае свою вину на русских; он говорит убитому медведю: «прости меня и не суди строго, ведь убил тебя не я, а русский: от него я получил ружье, порох, свинец; я же всегда тебя любил и уважал, и в доказательство этого устрою празднество в твою честь» (S. Patkanov. Die Irtysch-Ostjaken, 1897, стр. 127; Этн. Обозр., 1898, № 3, стр. 12, Н. Харузин). И. Паллас пишет о тех же остяках: «извиняются наичувствительнейше, что убили (медведя), думая что они чрез то предупредят тот вред, какой душа медвежья им сделать может» (Путеш., III, ч. 1, стр. 85). И Новицкий, писавший свой труд об остяках в 1715 году, усматривает психологическую основу их медвежьего праздника в необходимости почтить убитого медведя во избежание мести с его стороны: «зане зловѣрать [т. е., так как ложно верят], яко по убіеніи отъ рукъ аще не буде почтенъ, то свое убіеніе убивающему отомстить» (Гр. Новицкий. Краткое описание о народе остяцком. Спб. 1884, стр. 53).

Якуты, кушая мясо убитого ими медведя, говорят богам, что убили медведя не они, а русские или тунгусы, что они и ружей делать не умеют; «мы не только не убийцы, а напротив — мы собираем здесь кости медведя, которого убили другие» (Н. Припузов. Матер. для изуч., 50). И у тунгусов, когда медведь убит, следуют извинения: «не я тебя убил — якут убил» (Е. И. Титов. Некоторые данные по культу медведя: Сибирск. Жив. Стар., I, 1923, стр. 95). Юкагиры, чтоб избегнуть гнева убитого медведя, стараются обмануть его, выставляя виновником его смерти якута или лося; снимая с медведя шкуру, они говорят ему: «Дед, тебе не мы так сделали; якут тебе так сделал»; или: «Э, большой человек! кто это так сделал? Тальником питающийся (т. е. лось) это был» (Иохельсон. Матер., 122 и 124).

Сойот, убивший медведя, кланяется убитому в ноги и говорит: «я не сам тебя убил, меня заставил такой-то огурда» (Ф. Коп. Предварит. отчет по экспедиции, Изв. Вост.-Сибир. Отд., т. 34, 1903, № 1, стр. 37). И русский охотник Сибири, встретившись с медведем в лесу, говорит ему: «это не я стрелял, а другой стрелял в тебя» (Этн. Обозр. 1898, № 3, стр. 12, Н. Ядринцев).

Кроме словесного извинения перед убитым трупом желательно оказать ему тот или иной почет, чтобы примириться с душою убитого. Известный «медвежий праздник» народов северной Азии и является в большей своей части именно оказанием такого почета убитому медведю. В результате праздника именно «медведь считается умилостивленным» (Н. Ядринцев.

О культе медведя, Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 103). Но медведь не является в данном случае редким исключением, а скорее общим правилом. Камчадалы оказывают почет всем убитым зверям: «за мясо убитому зверю они дают травяной мешок (из ценной травы тоншичь, рода *Cyperoides*), чтоб не сердился и не жаловался своим сродникам»; также поступали камчадалы, продолжает Крашенинников (I, 207) и с головами своих неприятелей-людей, накладывая на них травяные венки и потом втыкая голову на кол. В честь убитых тюленей те же камчадалы устраивали сложное театральное действие, которое должно было убедить тюленей в море, что для них гостьба в камчадальских юртах — нечто весьма приятное; гостей-тюленей на этом празднике камчадалы сытно угощали и потом с почетом провожали, снабдя в дорогу съестными припасами (Крашенинников, I, 266—269).

§ 22. После всего сказанного выше вполне понятны запреты осмеивать убитого зверя, а тем более издеваться над его трупом. Охотник коми (зырянин) напрягает все свои усилия, чтоб не оскорбить души убитого им зверя; он отвечает перед убитым зверем и за те оскорбления, которые ему нанесут посторонние лица. Поэтому всякого убитого зверя и дичь охотник скрывает от любопытных и от детей; шкуру с зайца снимает ночью, чтоб чужие не могли видеть и оскорбить зайца. Рыболов подобным же образом боится оскорбить пойманную рыбу: тщательно прячет ее от любопытных, не позволяет смотреть на нее даже любимым детям, чтоб те по своей глупости не посмеялись над рыбой и не оскорбили ее. Если рыба оскорблена рыболовом, то она гонит своих родственников от сетей обидчика (Этн. Обозр., 1907, № 1, стр. 18—19, В. Налимов). И у гольдов ни чей посторонний глаз не должен видеть добычу охотника, пока она не выпотрошена (Шренк. Об инородцах Амурск. края, II, 251; см. еще ниже § 39).

По воззрениям кавказских сванов, только тот охотник имеет удачу на охоте, который «не подвергает осмеянию рогов, костей и других частей убитого животного, особенно диких коз и туров» (Сборн. матер. Кавк., XXII, 1897, отд. 2, стр. 167, Н. Дмитриев).

Белорусские рыболовы убеждены, что рыба перестанет ловиться, если одну из пойманных рыб «баловали в руках», показывали стороннему и не прикрывали от любопытного глаза (Никифоровский. Приметы, 198).

У якутов отмечен запрет «с силой бросать на землю» охотничью добычу; кара за нарушение запрета обычная: перестанет ловиться (А. А. Попов).

Как и в других случаях, лучше всего сохранилось табу издевательства над трупом по отношению к грозному медведю; страх мести со стороны мелких зверей сделался уже непонятным. У русских охотников Сибири И. Вениаминов отметил такое поверье: «если смеяться («галиться») над

убитым медведем, то он может ожить и разделаться со своими насмешниками» (Записки об островах Уналашк., отд. III, 1840, стр. 89). И северноамериканские индейцы-тлинкиты «отнюдь не смеют смеяться или говорить какие-либо худые слова на счет убитого зверя» (там же, стр. 89). Вотяки запрещают смеяться над убитым медведем (Гр. Верещагин. Вотяки Сосновского края, 70). Вогул очень боится «оскорбить тень» убитого[1] медведя: иначе на охотника обрушится ряд несчастий и в другой раз он погибнет от медведя (Гондатти. Культ медведя, 74).

Лопари считали медвежий жир целебным лекарством, но запрещали смазывать им обувь (Högström. Beschreibung, 232; цитую по Н. Харузину. Русск. Лопари, 202); очевидно, это считалось унизительным, издевательством над тенью убитого зверя. И сойоты на Алтае разрешают вытирать руки, жирные от сала медведя, только о подол шубы и больше ни обо что (Изв. Вост.-Сиб. Отдела, XXXIV, № 1, стр. 37, Ф. Кон), т. е., очевидно, обычный способ обтиранья жирных рук о сапоги запретен.

§ 23. По воззрению айнов о. Сахалина, все животные после своей смерти возрождаются (Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 145, Пилсудский). Камчадалы верили, что все твари, вплоть до малейшей мухи, после своей смерти оживают и продолжают жить под землей (Крашенинников, II, 77). Такое верование еще недавно было, повидимому, общим для всех народов нашего цикла.

Осетинские сказания о лешем Авсаты рисуют такую картину: Авсаты варит оленя целиком и угощает им гостей, которые не должны ломать кости животного. После угощения Авсаты складывает кости в том же порядке, как они расположены у живого оленя, бьет по ним кнутом — и олень вновь жив, покрытый мясом и шкурою (Сборн. матер. Кавк., XXVII, отд. 3, стр. 63; ср. Вс. Миллер. Осетинск. этюды). Абхазский пастух всей дичи Ажецша, без воли которого никто не может убить никакой дичи, допускает убиение только тех зверей, которых сам он уже съел и потом оживил. По рассказу одного абхаза очевидца, Ажецша завернул оставшееся от ужина мясо кабана в кабанью кожу и ударил по свёртку — кабан ожил и убежал в лес; абхаз у убитого им в этот же день кабана нашел в ляжке ножик, который Ажецша забыл вынуть при оживлении кабана (Сборн. матер. Кавк., XLIV, отд. 4, стр. 22, А. Дирр).

Айны о. Сахалина, на медвежьем празднике, в последнем прощальном слове выкормленному медведю говорят ему, между прочим, что он пойдет теперь, дорогою умерших, к себе домой, там его встретит мать-старушка,

---

[1] Запрет хакасов смотреть охотнику, как умирает подстреленный им медведь, относится, вероятно, сюда же; охотник отходит от подстреленного (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 35, В. Серебряков).

«и на другой год, взамен себя, ты пошлешь похожего на тебя; этого мы только и будем ждать» (Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 121, Пилсудский). Здесь та же идея возрождения зверя, но подвергнутая дальнейшему усложнению.

Турки Алтая, кидая в тайгу туши ободранных колонков, принимают даже меры к тому, чтоб эти колонки, возродившись, вновь не избежали рук охотника: по хребту туши охотник ударяет 3 или 9 раз своим ножом, и этого достаточно, чтоб данный колонок не убежал потом от охотника (Л. П. Потапов). Они же лепят из ячменного толокна фигурки козлов и маралов, и расставляют их в тайге, уверенные, что эти фигурки будут оживлены Алтаем (Л. П. Потапов).

Первобытные охотники, глубоко веря в возрождение убитых ими зверей, с своей стороны считают долгом принимать меры к облегчению этого возрождения. Для этого последнего нужно, чтобы сохранились в целости все кости, а по возможности и мясо данного зверя, и чтобы душа убитого зверя без труда могла найти эти кости; наконец, кости должны быть цельными, не разрубленными и не переломленными. Отсюда известные правила первобытных охотников — не разрубать костей, не сжигать и не кидать их куда попало, вывешивать эти кости на высокое место, где их легко может найти душа. Но так как при вывешивании кости могут пострадать от птиц и некоторых других хищников, то кости нередко хоронят в землю, а иногда в снег, в воду.

Тунгусы ободранную тушу лисицы вешают на дерево или же защемляют в дереве (Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приаянских тунгусов, 1913, стр. 113). Якуты обертывают тушу лисы в зеленое сено, рот и уши ее набивают маслом, и в таком виде вешают животное высоко на дерево (Кулаковский. Матер. 93); в других местах[1] завернутую в сено тушу лисы якуты же «кладут в такое место, где бы она не могла сгореть, или погребают в земле» (С. В. Ястремский. Остатки старинных верований у якутов, Изв. Вост.-Сиб. Отд., т. 28, 1897, № 4, стр. 260). Тушу волка якуты также завертывают в сено и вешают на дерево (А. А. Попов). Турки Алтая тушку соболя оставляют в лесу на особом возвышении, на 4-х колышках, и закрывают ветками (Л. П. Потапов); то же самое делают они и с костями жертвенного коня, шкура которого вывешивается высоко на жерди, наклоненной на березу. Камчадалы тушку соболя зарывают в землю или в снег, но предварительно ее окуривают (Крашенинников, I, 252); окуривание, очевидно, должно очистить зверя, которого трогали руки человека и тем могли осквернить; подобным

---

[1] Местами — ставят на дерево в закрытом ящике, чтобы птицы и звери не тронули (А. А. Попов).

образом великорусы плюют на птичьих птенцов и яйца, кладя их обратно в гнездо птицы — уверенные, что без этого очищения плевком птица выбросит птенца или яйцо из своего гнезда.

Всё сказанное выше относится к зверькам несъедобным. Чаще охотнику приходится есть мясо убитого им зверя, и здесь для него новые правила поведения: чтоб съеденный зверь мог все-таки возродиться, необходимо сохранить все его кости и притом непременно цельными, не разрубленными, а потом их выставить на высоком месте. Здесь у охотника возникает конфликт между его желанием съесть лакомый костный мозг, для чего разбить кости и череп, и между желанием сохранить правила традиционного обычая, имеющего целью возрождение убитых зверей. Скотоводы в таком же конфликте пренебрегли традицией, сохраняя ее лишь в случаях жертв божеству: кости жертвенного животного не разрубаются и не ломаются также и скотоводами. У охотников традиционный обычай сохранился много лучше, и нарушение его допускается лишь для некоторых костей, менее важных, и то — как исключение, а не как правило.

Юкагиры не грызут костей медведя и не дают их собакам; весь костяк медведя они собирают целиком и хоронят на «висячей» могиле, как раньше хоронили и людей (Иохельсон. Матер., 124). Ламуты на Колыме кости съеденого ими медведя тщательно собирают, связывают в виде полного скелета и оставляют в лесу на особом помосте, соответствующем погребальному помосту старинного погребения людей (В. Г. Богораз. Ламуты, Землеведение, 1900, № 1, стр. 65). Тунгусы вешают на дерево все без исключения кости медведя, наблюдая, чтобы ни одна не осталась (Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приаянских тунгусов, 113). Айны на медвежьем празднике строго следят за тем, чтобы все кости съеденного медведя были собраны в специально приготовленную рогожу, чтоб ни одна не завалялась где-либо на полу; все эти кости потом уносятся в лес на определенное место — одно и то же из года в год (Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 137 и 140, Пилсудский); очевидно, предполагается, что медвежьи души уже знают это место, где их кости.

Гольды вешают кости и череп медведя на дерево; гиляки, ольчи и самагиры черепа медведей укрепляют на древесных пнях, кости же медвежьи гиляки зарывают в землю (Л. Шренк. Об инородцах Амурск. края, III, 96—97). Якуты, снимая с убитого медведя шкуру, не ломают больших костей, а разнимают по суставам; оглоданный череп вешают на дерево (Кулаковский. Матер., 96); даже сухожилия не перерезают (Жив. Стар., 1915, № 2, стр. 052, Ионов). Шорцы Алтая не бросают в огонь костей медведя: иначе данная артель охотников никогда больше не найдет медведя (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов). Вогулы, сдирая шкуру с медведя,

равно как и при варке его мяса, никогда не раздробляют костей, а всегда разъединяют их по суставам (Гондатти. Культ медведя, 77). Лопари все кости съеденного медведя зарывают глубоко в землю, чтоб к ним вернулась душа медведя (U. Holmberg. Lappalaisten uskonto; цитую по рецензии В. Мансикка, Жив. Стар., 1916, № 2—3, стр. 213); по верованьям лопарей, убитый медведь воскреснет и, увидев себя погребенным как следует, довольный таким почетом, «позволит себя убить еще раз тем же лопарям — без опасности для них» (Hogguer. Reise, 77—78; цитую по Н. Харузину. Русск. Лопари, 203).

Медведь во всех этих случаях не является исключением. Мы имеем прекрасное доказательство того, что все эти предосторожности и обряды по отношению к медведю не представляются культом, почитанием демона, а вызваны заботою охотников о продолжении рода ценных зверей. Таким доказательством может служить следующее обыкновение вогулов, кстати сказать — «почитающих» медведя даже более других народов. Если медведь задерет на охоте кого-либо из охотников, то брат или иной близкий родич убитого мстит убийце-медведю: убивает зверя и сжигает его тело вместе со шкурой и костями на том месте, где медведь задрал человека; такому мстителю-охотнику разрешается разрубать кости медведей и вообще несоблюдать обычных табу в отношении этого зверя (Гондатти. Культ медведя, 78). Здесь сжигание тела явно служит для уничтожения души зверя.

Поскольку первобытные охотники заинтересованы в сохранении рода всех промысловых зверей, постольку они соблюдают табу к костям всех их. По воззрению тунгусов, разрубать кости зверей — большой грех; равно как — если потерять кость какого-нибудь зверя, то взыщется с охотника (Пекарский и Цветков. Очерки быта приаянских тунгусов, 113). Кости ног и головы дикого оленя те же тунгусы не бросают на землю, а делают для них в лесу полку, на которую и ссыпают объеденные кости (там же). Юкагиры из оленьих костей предают погребению только копыта, а все прочие съедают люди и собаки (Иохельсон. Матер., 124). Гиляки вешают на деревья черепа белух, т. е. белых дельфинов (Шренк. Об инородцах, II, 121; III, 96).

Сваны на Кавказе кости убитого зверя собирают все вместе — для хранения; рога прежде шли в дар св. Георгию, а теперь часто прячутся (Сборн. матер. Кавк., XXII, 1897, отд. 2, 170, Н. Дмитриев). После того как один охотник сван швырнул ногу убитого им тура в навоз, он постоянно терпит неудачу на охоте (там же, стр. 167).

Турки Алтая кости убитых зверей, включая когти и зубы, бросают в воду или закапывают в снег; местное поверье гласит, что если кидать кости и когти зверей как попало, то порода данного зверя в данной тайге

переведется (Н. П. Дыренкова). Особенно опасаются кидать кости зверя и дичи, хотя бы и вареные, в огонь (она же). И по якутскому поверью, если бросить в огонь лапу глухаря, тетерева, рябчика или куропатки, то добыча исчезает (А. А. Попов); запрещается также якутами кидать в огонь кости зверей и рыб (он же).

Вологодские рыболовы великорусы применяют те же правила лишь для первой убитой острогою рыбы: ее зарывают целиком в землю — чтоб втечение всего сезона ловля была удачна (Жив. Стар.. 1892, № 3, стр. 122, А. Шустиков).

По старому свидетельству Витзена, вогулы прежде хоронили в земле своих собак (Этн. Обозр., 1894, № 4, стр. 157, Н. Ядринцев); видеть в этом погребении, вместе с Ядринцевым, «культ собаки», конечно, нет оснований. Русские и теперь хоронят своих домашних животных, особенно во время эпизоотий — «чтобы скотина водилась, стояла». Большое количество фактов этого рода собрано В. В. Богдановым (Этн. Обозр., 1916, № 3—4, стр. 95—108: Древние и современные обряды погребения животных в России), который справедливо видит тут не культ животных, а определенный ритуал их погребения. У болгар сохранилось не только погребение домашних животных в земле, но и подвешиванье их тела: чтобы куры не мерли, болгары вешают во дворе мертвую курицу или же закапывают ее у ворот (Н. С. Державин. Болгарские колонии в России, I, 179). Эсты кидают павших ягнят, коз и поросят на крыши (Boecler. Der Ehsten abergläubisch. Gebräuche, 1854, стр. 118).

Теперь и у охотников, и у скотоводов чаще сохраняется обычай вывешивать только одну какую-нибудь часть тела убитого животного, конечно важнейшую, с которой связана душа зверя. Тунгусы вешают на дереве от самца оленя половые органы, а от самки — плодник (Е. И. Титов. Тунгусско-русский словарь, 1926, стр. 37). Якуты вешают в лесу на кол или на древесные ветви голову оленя, коня, быка, их позвонки, реже другие кости (Серошевский. Якуты, 657). У самагиров Шренк видел в лесу вздернутые на палках череп и кости лося (Об инородцах, II, 268). Киргизы череп съеденной лошади или овцы кладут на высокое место, напр. на вершину скалы, или же выставляют на палку (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, II, 96).

Сойоты голову убитого медведя вешают на дереве вблизи проезжей дороги, говоря при этом: «дед, дед, помилуй!» (дед — подставное имя медведя). Каждый проезжий останавливается у повешенной таким образом головы медведя и молится: душа данного медведя должна предохранить путника от нападения других медведей (Е. Яковлев. Этн. заметки о сойотах, Изв. Красноярск. Подъотдела, I, вып. 3, 1902, стр. 52—53).

Тунгусы голову убитого медведя вешают на дерево (Титов. Слов. 37). О поведении по отношению к голове медведя алтайцев и других турецких народов Азии обильный материал собран в труде Н. П. Дыренковой и Л. П. Потапова.

Обычай вывешивать высоко череп стал после применяться главным образом к жертвенным животным, и череп превратился на этой почве в оберег-талисман. Этому вопросу мы намерены посвятить особую статью, а здесь лишь отметим, для примера, один этот факт: армяне на Кавказе прибивают к столбам около своих домов головы оленя, как средство против дурного глаза (Сборн. матер. Кавк., XXV, отд. 2, стр. 13).

§ 24. Есть некоторые основания думать, что для возрождения животных некогда считалось важным сохранить в целости также и мясо животного.[1] Во всяком случае имеется большой ряд запретов данного рода, вопрос о происхождении которых нуждается, впрочем, в особом исследовании. Более прозрачен запрет есть медвежье мясо, обычный у русских и у сойотов-урянхов (Н. Катанов. Среди тюркских племен, Изв. Геогр. Общ., XXIX, 1893, № 6). Тобольские остяки, сняв с медведя шкуру, зарывают тушу его в землю (Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 102, Н. Ядринцев). Другие остяки съедают мясо медведя, но извиняются перед ним за то в словах: «ты не серчай на нас! это не мы тебя съели! это тебя съели сороки да вороны!» (Потанин. Очерки сев.-зап. Монг., IV, 756). У томских остяков происходит в связи с этим даже целая театральная сцена: к пустому котлу, где варилось съеденное медвежье мясо, подходит дряхлая старуха и спрашивает: «кто съел медвежье мясо?». Нарочно подосланные дети ей отвечают: тут пролетали вороны и склевали мясо (Материалы для изучения экономич. быта крестьян и инородцев Зап. Сибири, вып. 18, стр. 52).

Подобное же сваливанье вины на ворона отмечают и у якутов, которые перед началом еды медвежьего мяса издают звук, подражая крику ворона; цель этого обычая — показать медведю, что его мясо ест не человек, а ворон (Терешкин, 13). Сравнить со всем этим травяные мешки, которые дают камчадалы убитым и съеденным зверям, как возмездие «за мясо» (Крашенинников, I, 207).

Рядом встречается у разных народов противоположный мотив: охотник спешит съесть мясо убитого зверя, так как это полезно для промысла. Напр., карагасы с соболей[2] и белок сейчас же снимают шкурку, жарят и едят тут же на месте промысла; «уверяют, что это делается не столько для

---

[1] Карагасы до последнего времени не ели мяса соболей и не кормили им собак — из боязни, что дух-хозяин гор осердится на это и не пошлет больше соболей (Б. Петри. Промыслы карагас, 1928, стр. 19).

[2] Здесь явное противоречие с тем, что сообщает Б. Э. Петри. Думаем, однако же, что оба сообщения одинаково верны, лишь относятся к разным карагасским родам.

утоления голода, сколько для улучшения промысла» (Этнографический Сборник Географ. Общ., IV, 1858, стр. 8. О Карагассах).

Можно предполагать, что этот последний мотив более поздний; быть может, он возник из желания угодить духу-хозяину леса, даром которого спешат воспользоваться, чтоб он не оскорбился (ср. § 32). Но этот вопрос еще нуждается в особом исследовании. Не исключена возможность, что тут проявляется стремление охотника «спрятать концы» — скрыть все следы, сохранить тайну своей добычи, чтоб спутать счет ее духом-хозяином (о чем см. ниже § 39).

§ 25. На почве еды мяса убитых зверей встречаются еще табу варить некоторые части мяса и требование есть их сырыми. Якуты заставляют молодых охотников отведать сырой крови убитого медведя, обмакнув палец в рану и смакуя: иначе в следующий раз они будут бессильными в борьбе с медведем и будут трусить его (Кулаковский. Матер., 96). По Серошевскому, якуты не только пьют сырую кровь медведя, но также едят сырыми печень и сердце, не говоря о жире медведя; цель — быть безопасным от мщения (Якуты, 660). Айны северного Сахалина едят мозг медведя сырым, южного Сахалина — не едят его совсем (Бр. Пилсудский. На медвежьем празднике айнов о. Сахалина, Жив. Стар., 1914, № 1—2, стр. 150).

С антитезой этого запрета мы встречаемся на Алтае: шорцы рода Кобыј стараются разварить язык медведя, чтоб он не жаловался демону Кајракан'у (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов).

И в этом запрете варить отдельные части мяса медведь не является исключением. Самоеды на Енисее считают грехом варку головы оленя, и едят эту голову сырою (Миддендорф. Путеш., II, 685). Тунгусы едят в сыром виде почки; встарину почки запрещалось есть женщинам (Титов. Слов., 21). И у турок Алтая известен обычай есть в сыром виде почки убитого козла или марала; отметивший этот обычай у алтайцев Л. П. Потапов высказывает предположение, что он, «быть может, стоит в связи с местом обитания души». Теленгиты на Алтае едят сырым хвост марала (Л. П. Потапов).

Как видим, запрету варить некоторые части мяса убитых зверей даются разнообразные объяснения. Вопрос нуждается еще в изучении, но можно высказать предположение, что первичной основой его было то же самое желание охотника способствовать возрождению убитых зверей. Мысль, что сырому мясу легче возродиться, нежели вареному, очень понятна и естественна. Касается этот запрет весьма важных частей организма (голова, внутренности), к которым нередко приурочивается местонахождение души.

Позднее, повидимому, тут развилась параллельно новая идея — желание усвоить себе душу убитого зверя, а значит и те или иные его свойства. В обычае глотать сырые глаза зверей или птиц (см. ниже § 30) эта идея очень прозрачна. Думаем, что тем же стремлением усвоить душу животного объясняются и русские народно-медицинские средства: от падучей (эпилепсии) глотают живого вьюна (рыбку, похожую на угря; наши записи в Сарапульском уезде); при всякой болезни хорошим средством считается съесть живого рака (Городищенский уезд; Г. Попов. Русск. нар.-бытовая медицина, 1903, стр. 280); и рак, и вьюн являются вообще у великорусов запретною пищею.

Напротив, румынские рыболовы в Бессарабии глотают живую рыбу 17 марта, в день памяти патрона рыбаков, св. Алексея — с целью, чтоб хорошо весь год ловилась рыба (Жив. Стар., 1913, № 1, стр. 160, П. Сырку); тут явный отголосок идеи о возрождении рыбы.

Идею усвоения души съедаемого зверя отмечает Б. Еллинский у гиляков и айнов Сахалина. На медвежьем празднике этих народов «старейший в роде оделяет медвежьей кровью и кусочками сердца присутствующих охотников; те вполне счастливы, уверенные, что таким образом в них переселились все качества медведя, т. е. его сила, смелость и выносливость» (Б. Еллинский. Сахалин, 1928, стр. 83).

§ 26. Если у животных есть такая же душа, как и у людей (§ 20), то уже теоретически можно ожидать известного сходства в обрядах по отношению к мертвым людям и к мертвым животным. И действительно, мы находим ряд общих обрядов в похоронах человека, с одной стороны, и в погребении животных, с другой. Это наше замечание относится не только к домашним животным (см. о них § 23), но и к диким зверям. Сходство обрядов естественно вытекает из общности идей. Боясь мести со стороны души убитого зверя, охотник опасается, как бы эта душа не проникла в его жилище; но то же самое опасение относится также и к человеку-мертвецу; известно, что одна из задач первобытного похоронного обряда — предохранить семью от возвращения умершего в дом. Желание успокоить умершего, а равно и накормить его — опять-таки оказывается общим как для человека, так и для животного, и оно вызвало появление одинаковых обрядов.

Бурятские охотники не вносят убитого соболя в дверь своего жилища, а — через особо прорубленное окно; при этом о соболе говорят: «гость пришел» (Жив. Стар., 1915, № 1—2, стр. 024, Е. Косыгина). Камчадалы «изловленных соболей сами не вносят в юрту, но прямо сверху бросают» (Крашенинников, I, 217), т. е. очевидно бросают через верхнее дымовое отверстие. Якуты встарину вносили убитую лису в выставленное ледяное окно юрты, причем лису предварительно украшали женским

серебряным ожерельем (Кулаковский. Матер., 93). Равно и убитую рысь якуты вносили в юрту через окно, причем также надевали на нее во дворе серебряное ожерелье и завертывали в женскую шубу (А. А. Попов).

К медведю то же самое правило применяется у остяков, гиляков и айнов. Остяки на р. Оби шкуру убитого медведя не вносят в двери, а вынимают в переднем углу окно и подают через него шкуру в избу; и только когда трехдневное празднество в честь убитого зверя закончится, и медведь считается уже умилостивленным, — только тогда шкуру его разрешается выносить уже через дверь (Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 103, Н. Ядринцев). Гиляки, живущие на материке, вносят в дом медвежьи головы не через дверь, а через окно (Шренк. Об инородцах Амурск. края, III, 99). Во время медвежьего праздника у айнов на о. Сахалине шкуру медведя с его головой, а равно и внутренности его — печень, легкие, сердце и т. п. — и вносили, и выносили в юрту не через дверь, а через слуховое окно у задней стенки (Этн. Обозр., 1914, № 1—2, стр. 126, 134, 149, Б. Пилсудский).

Якуты совсем не вносят в юрту кости убитого медведя (Жив. Стар., 1915, № 2, стр. 052, Попов).

Смысл этого обычая ясен: душа зверя, в частности медведя, не должна найти входа в жилье человека. Вполне аналогичный обряд применяется к человеку-покойнику у очень многих народов (Д. Н. Анучин. Сани, ладья и кони, как принадлежности похоронного обряда, 1890), в том числе и у вогулов в Сибири, которые покойника никогда не выносят через дверь, а всегда или через окно, или через нарочно сделанное отверстие (Гондатти. Следы языч. верований у маньзов, 71).

У юкагиров голова убитого зверя должна быть закрыта от взоров, особенно же от взоров девицы. И здесь мы имеем точное повторение юкагирского обычая по отношению к человеку-покойнику, лицо которого обязательно закрывается «лицевым покрывалом»; смотреть в лицо покойника, равно и выставлять его на свет считается грехом (Иохельсон. Матер., 99). По юкагирскому сказанию, одна девушка посмотрела в лицо убитого ее братом лося и при этом пожалела зверя, подумав, что он плакал перед смертью; этого было достаточно для того, чтоб брат девушки перестал с тех пор убивать зверей и слег больным. Шаман решил повесить нарушившую традиционный обычай девушку, и когда это было сделано, брат ее вновь стал убивать лосей (там же, стр. 97—98).

Мертвый человек является носителем смертного начала, опасного для всех окружающих; ему приписывается тенденция взять с собою окружающих в загробный мир. По верованью сойотов, если глаза покойника открыты, то от его взгляда плохо будет живым: либо начнется падеж скота

либо умрет кто-либо из родных (Ф. Кон. Предварит. отчет, Изв. Вост.-Сиб. Отд., т. 34, 1903, № 1, стр. 32). Сойоты закрывают открытые глаза покойника тряпкой, подобно тому как юкагиры закрывают все лицо покойника лицевым покрывалом. Подобным же образом почти все народы Европы закрывают открытые глаза покойника монетами. Фрэзер видит в этом обычае средство, препятствующее покойному вновь вернуться домой, Фишер объясняет его на почве злого глаза (Ad. Fischer. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, 1921, стр. 119).

Тоже самое обыкновение применяется и к убитым зверям: во время медвежьего праздника остяки и вогулы закрывают глаза медведя серебряными монетами (Гондатти. Культ медведя, 75). Такое же предназначение имела, повидимому, и повязка, которую гиляки надевают на морду медведя «тотчас под глазами» и которой теперь приписывается цель «вбирать в себя слёзы, струящиеся будто бы из глаз животного» (Л. Шренк. Об инородцах, III, 85).

Оплакивание убитого медведя, подобное оплакиванью покойника-человека, обычно у айнов (Жив. Стар., 1914, № 1—2, стр. 148, Пилсудский; Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 105—106, Де-Препрадович, цитуемый Ядринцевым; Шренк, Об инородцах, III, 102). Сагайцы на Алтае «по убитому медведю справляют поминки *(тӱн саҕырҕча)*, словно по покойнику: всю ночь пьют, поют и едят, уверенные, что душа убитого присутствует среди них, всё слышит и видит; иногда эти поминки прерываются плачем и словами: «умер мой старик-дед», или: «умерла моя старуха-бабка!» (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов). У алтайских шорцев притворно рыдают все присутствующие в момент снимания шкуры с медведя (они же).

Что касается других зверей, то у камчадалов все присутствующие во время снимания шкурок с соболей «сидят, молчат и ничего не делают» (Крашенинников, I, 252); этот молчаливый траур связан, видимо, с представлением, что тут присутствуют души соболей: в этот момент камчадалы «строго наблюдают, чтобы ничего на спицах не висело» (там же), очевидно освобождая места на спицах для душ. Сравнить обычай якутов, у которых старые рысьи меха распарывали семь женщин, причем они делали вид, что плачут (А. А. Попов).

Кормление умершего также одинаково применяется и к покойнику человеку, и к убитому зверю. Якуты убитому горностаю, колонку и прочим хищникам намазывали мордочки каким-нибудь молочным продуктом, — «чтоб они и в будущем попадали в ловушки» (Кулаковский. Матер., 92). Они же рот и уши убитой лисицы набивали маслом, в каком виде и вешали лисью тушу высоко на дерево (там же, 93). Лопари кладут в рот убитому

ими белому медведю кусок соленой рыбы, при чем говорят: «на! не говори дома, что тебя в гостях не накормили! Пусть придут и другие — мы их также накормим!» (Н. Харузин. Русск. лопари, 204; сравнить аналогичное поведение камчадалов по отношению к тюленям: см. выше § 21). Айны начиняют череп медведя клубнями растений (Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 138, Пилсудский).

У чукоч есть обыкновение лить воду на голову каждой крупной добычи, принесенной охотником домой; распоряжаясь выполнить этот обычай, чукча выражается: «напойте медведя (или другого зверя)» (Богораз. Матер., 193 и 258), т. е. видят в этом нечто вполне аналогичное кормлению убитого зверя. Но больше оснований видеть тут первоначальную идею об очищении тела, которое должно возродиться. Так же мы объясняем и камчадальское окуривание трупов соболей перед зарываньем их в землю или снег (Крашенинников, I, 252; ср. выше § 23).

Наконец, в играх и увеселениях во время медвежьего праздника можно видеть аналогию с древней похоронной тризной, которая состояла в состязаниях и увеселениях, и современным украинским «лубком» — играми театрального характера при трупе покойника. (Ср. выше § 21).

§ 27. В связи с изложенными выше запретами и правилами нам вполне понятно табу продавать чужим тушу или мясо убитых зверей, так как чужие легко могут и не выполнить всех требуемых запретов и обрядов. По мнению приаянских тунгусов, нельзя продавать нерпичье мясо и тушу (Жив. Стар., 1911, № 3—4, стр. 336, Пекарский и Цветков). Якуты не продают мясо лося и делятся им только с теми, кто будет так же осторожен с костями убитого зверя, как и сам охотник (В. Ионов. Дух хозяина леса у якутов, 20). У гиляков запретна продажа соболя со шкуркой и с мясом (Шренк. Об инородцах, II, 250). Один айн продал целиком шкуру медведя, с неотрезанными когтями и с головой; в результате на него осердился медведь, и айн захворал «медвежьей болезнью» (Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 153, Б. Пилсудский). — Шкуру медведя, лося, лисы, хорька и горностая якуты продают только высушенною, а шкуру лисы даже лишь вымятою (Ионов. Дух хоз. леса, 18).

Особенно строго применяется это табу продажи к голове убитого животного, вероятно в связи с верованьем, что череп — вместилище души. Русские охотники Сибири не продают никому убитого ими изюбря (марала): охотник должен съесть голову зверя сам, иначе его промысел в другой раз будет неудачен (А. Кузнецов. Изюбриный промысел, Зап. Читинск. Отделения, 1898, № 3, стр. 95). Тунгусы отказывались продавать голову кабарги и мясо (туши) соболей, пока продолжается охота на этих зверей: иначе эта охота в текущем сезоне будет неудачна (Миддендорф. Путеш.,

II, 707). Гиляки продавали белую куропатку не иначе, как обезглавленной (Шренк. Об инородцах, II, 251).

На почве забвения первоначальной идеи о возрождении зверей, связанные с головою убитого зверя запреты стали, повидимому, в дальнейшем пониматься в связи с более новою идеею об усвоении души зверя: кто съедал голову и другие важнейшие части, тот усваивал себе душу. Охотник орочон голову и внутренности убитого зверя всегда ест сам (Черкасов. Зап. охотн. вост. Сибири, 185, прим.). У хевсуров на Кавказе мясо убитых зверей и рыбы делится поровну между всеми участниками охоты, но голова зверя и рыбы (напр. лосося) всегда достается лицу, убившему зверя или взявшему лосося (М. М. Ковалевский. Закон и обычай, II, 113). И у тушин, если несколько охотников идут вместе на охоту, то голову, шкуру и грудину берет себе тот, кто убил дичь, а прочее делится поровну между товарищами (А. Дирр, 5).

§ 28. Особенно важным местом в голове убитого зверя местные охотники считают ноздри («нбрки»); эти последние сделались охотничьим амулетом. У сойотов прежде нельзя было купить медвежью голову с ноздрями: охотник их вырезàл и хранил у себя в юрте (Коп. Предварит. отчет, 37). Нюханье медвежьих ноздрей, вместе с лизаньем лап медведя, составляет церемониал присяги у сойотов (там же; Е. Яковлев. Этн. зам. о сойотах, Изв. Краснояр. Подъотдела, I, вып. 3, 1902, стр. 53).

Медведь и здесь не является исключением. Те же сойоты отрезают у соболя губки, усики и приставшее к голове мясо, и всё это кладут себе за пазуху «на счастье»: иначе будет неудача на промысле (Кон. Там же, стр. 46); в связи с этим стоит табу сойотов отдавать посторонним шкурку соболя для выделки: охотник выделывает ее обязательно сам (там же). Якуты у лисы обрезают носик и когти с кончиками лап (Терешкин, 10), у песца — тоже носик, лапы и край огузка (там же, 16); и эти традиционные обрезания портят шкурки, делая их дефектными (там же, с. 46).

Вогульское поверье гласит: если иметь при себе мордочку лисицы, соболя или горностая, то всё будет удаваться (Гондатти. Следы языч. веров. у маньзов, 71). Чукчи-охотники собирают концы звериных носов (местное русское название: нбрки) (Богораз. Слов., 92). Кожа или конец носа крупных зверей, в частности волка, одинаково с когтями, зубами и челюстями волка, медведя и лисицы, одинаково также с вороньими, песцовыми или волчьими черепами, считаются «отстранителями несчастий» и составляют домашнюю святыню (Богораз. Матер., 68 и 51).

И у белорусов оконечность волчьего носа (так называемая пышпй) служит талисманом пчеловодов: если подкурить ею пчел перед первым вылетом их в поле, то они будут «мядисцій», т. е. богаче медом (Никифоровский.

Приметы, 204). Здесь, повидимому, мы имеем в основе поверья идею о передаче пчелам волчьей хищности. Аналогией является поверье украинских пчеловодов: если накормить пчел порошком из волчьего горла, то они будут красть мед из чужих ульев (Russ. Volkskunde, 83).

Все эти поверья и запреты относительно звериных ноздрей и носов находят себе объяснение в связи с охотничьими поверьями, которые Л. П. Потапов отметил на Алтае. Местом обитания души у зверя, по представлению алтайских турок, служит нос; вот почему местные турки рода Челеј, обрезают колонку кончик носа и уносят домой, думая, что завладели таким образом душой этого зверька; иные турки Алтая хранят у себя дома в ящиках кончики носов убитых ими лисиц и соболей (Л. П. Потапов). Кроме всего прочего, эти алтайские поверья красноречиво говорят о том, какое значение придают первобытные охотники тонкому обонянию зверей (ср. выше § 13).

§ 29. Постепенная смена одних идей новыми, при чем первые остаются жить в качестве переживаний, имеет нередко своим последствием одновременное бытование у первобытного человека совершенно противоположных по своему значению поверий и запретов. Так и в данном случае, идея о возрождении зверей привела первобытного охотника к требованиям возможно осторожнее относиться к телам убитых животных. Но одновременно у первобытного охотника жива идея о мести убитых зверей, и страх перед этой местью нередко приводит охотника к совершенно противоположному поведению. Рядом с запретом всякого издевательства над убитым зверем (§ 22) мы видим прямое уродование убитого зверя — с целью избежать посмертной мести с его стороны.

Первобытный человек представляет душу материальною, во всем сходною с телом, двойником животного или человека. На почве этого представления весьма широко распространено поверье о том, что если изуродовать труп, отнять у него те или иные члены, то и душа будет уродом. И охотник нередко уродует убитых им зверей так, чтоб месть со стороны изуродованной души была для него не страшна.

И. Вениаминов отметил у русских сибиряков такое поверье: если смеяться над убитым медведем, то он может ожить и разделаться со своими насмешниками; а потому многие, прежде чем сдирать с медведя шкуру, сначала отрубают ему лапы, выкалывают глаза или подрезают жилы — чтоб он, в случае неосторожности их, оживши, не мог бегать и видеть (Записки об о-вах Уналашк. отд., III, 1840, стр. 89).

Шорцы и тубалары на Алтае, убив медведя, первым делом выбивают или ломают ему зубы (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов). Сагайцы и шорцы вынимают у убитого медведя глаза, чтоб он не мог больше видеть людей (они же; ср. ниже § 30).

Но и здесь медведь не является чем-либо исключительным. Гиляки немедленно выкалывают глаза убитому тюленю, при чем глазную влагу собирают в горсть и выбрасывают в воду; затем тюленю отрезают оконечность морды или же сразу рубят всю голову и тоже бросают в воду. Охотниками в данном случае руководит мысль, что убитое животное таким образом не будет знать своего убийцу; а это обстоятельство в свою очередь дает возможность охотнику избежать посмертной мести тюленя, которая состоит в неудаче дальнейшей его охоты на тюленей (Л. Шренк. Об инородцах, II, 233). Это поверье гиляков, в том виде как его отметил Л. Шренк, нужно рассматривать как переход от идеи возрождения животных к идее мести с их стороны, и как комбинацию двух этих идей. И глазная влага, и оконечность морды (с ноздрями?), и вся голова тюленя кидались в воду — сначала в целях способствовать возрождению животного; идея посмертной мести возникла, повидимому, лишь позднее и дала новое объяснение старому обряду. Способ самой мести здесь связан с возрождением животных: не будет этого возрождения, и охота само собою будет неудачной. Иное объяснение той же мести: убитый тюлень пожалуется своим «сродникам»; и еще более новое объяснение: убитый пожалуется духу-хозяину, в данном случае водяному. Но органической связи между двумя последними способами мести и описанным поведением гиляка-охотника по отношению к убитому тюленю нет: и с выколотыми глазами, и с отрубленной головой, тюлень одинаково может пожаловаться — как своим сродникам, так и духу-хозяину; единственное преимущество в том, что тюлень не знает в лицо своего обидчика, и будет мстить не персонально данному охотнику, а всему их коллективу. Между тем, с идеей возрождения описанное поведение охотника имеет более тесную связь: голова зверя является вместилищем его души, а брошенная в воду душа тюленя попадает в свою родную стихию, где только она и может возродиться. Что касается глазной влаги, то для нее мы имеем аналогию в поведении алтайских теленгитов, которые кидают глаза зверей в тайгу — уверенные, что Алтай (существо) даст эти глаза другому зверю (Л. П. Потапов).

По наблюдениям того же Л. Шренка, мангры пойманной ими рыбе белуге прежде всего отрубили голову и погрузили ее в воду — будто бы для предохранения ее от порчи и от мух (Об инородцах Амурск. края, II, 230). Л. Шренк и здесь предполагает тут же «суеверную» причину: чтоб животное не узнало своего убийцу. Но этой последней причины здесь могло и не быть; идея возрождения может объяснить в данном случае всё поведение рыболовов, если исходить из предположения, что они считают необходимым для возрождения рыбы скорее опустить в воду душу пойманной ими рыбы, а вместилищем души считают естественно голову.

И белому дельфину («белухе») гиляки прежде всего рубят голову, только не бросают ее в воду, а обнажив череп от мяса и мускулов, вешают у воды на дерево (там же, II, 236) — манера, совершенно сходная с поведением охотников на зверей, а в охотничьей манере связь с идеей возрождения вне всякого сомнения (см. выше § 23).

Якуты, прежде чем снимать с убитого зайца шкуру, подрезают ему жилы задних ног — «чтобы другие зайцы не убегали от охотника» (А. А. Попов). Это якутское обыкновение мы склонны объяснить по аналогии с алтайским, которое отметил Л. П. Потапов и которое мы привели выше (§ 23): алтайцы, кидая в лес ободранные туши колонков, принимают меры к тому, чтобы, возродившись, эти колонки вновь не избежали рук охотника. Так и здесь: вместе с телом, изуродована и душа зайца; возродившись, такая душа даст лишь зайца с подрезанными сухожилиями задних ног, а значит плохо бегающего зайца, который конечно не минует рук охотника. Полное сходство в обыкновении юкагиров перерезать сухожилия задних ног молодым волчатам, найденным летом в норе: осенью, когда волчата вырастут, их легко ловят (Иохельсон. Очерк зверопромышленности, 96).

Несколько особняком стоит отношение к убитому медведю алтайских охотников, основная тенденция которого — запугать душу убитого медведя. Тут прозрачно виден страх мести не со стороны медведя или его души, а со стороны кого-то высшего, вероятно духа-хозяина леса. Запугивая, медведя подвергают жестоким истязаниям и при этом говорят ему: скажи, что тебя не убили, а ты расшибся при таких-то случайных обстоятельствах, или — что ты умер от своих физических недостатков, и т. п. Истязания состоят в том, что убитого медведя бьют прутьями, шомполами, топором, жгут его голову, стреляют в череп и т. п.

Факты такого истязания мне известны только из рукописной[1] статьи Н. П. Дыренковой и Л. П. Потапова: Медведь в верованьях сибирских турок. Не исключена возможность, что эти факты связаны с некоторыми особенностями во взглядах алтайских турок на медведя. Обобщать их на всех зверей мы пока не имеем права.

§ 30. Разнообразие идей, лежащих в основе охотничьих запретов, ярче всего сказалось в поведении охотников по отношению к глазам убитых зверей. Идея возрождения убитых зверей, идея посмертной мести зверей, идея усвоения охотником души животного и ее свойств, — все эти различные идеи, словно в фокусе, отразились в данном небольшом вопросе, причем деи эти переплелись еще и с магическими воззрениями. Мы выделили особо этот вопрос о глазах только потому, что он отражает в миниатюре

---

[1] Ср. Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 18—20, Потапов.

всё пестрое разнообразие идей, которыми пронизано известное этнографам мировоззрение первобытных охотников. По времени своего первоначального появления идеи эти принадлежат разным эпохам, но после они объединились и уживаются рядом друг с другом — чаще в виде переживаний.

Магические представления лежат в основе таких поверий. Сойоты верят, что если у живой лисицы вырвать и съесть глаза, то человек приобретет чуткость и зоркость лисицы, не будет сонливым (Е. Яковлев. Этн. зам. о сойотах, Изв. Краснояр. Подъотд., I, вып. 3, 1902, стр. 52). У гольдов беременная женщина глотает (гольды говорят: «прячет», считая в данном случае грехом говорить: глотает) глаза ястреба «суксун», который известен своею способностью видеть глубоко в воде; родившийся от такой женщины ребенок будет обладать тою же способностью видеть глубоко в воде: если проглочен один глаз ястреба, то — на меньшей глубине, если оба — на большей (П. Шимкевич. Обычаи, поверья и предания гольдов, Этн. Обозр., 1897, № 3, стр. 8).

Некоторые из турецких племен Алтая глотают, не раскусывая, сырые глаза убитого медведя; объясняют этот свой обычай так: такой охотник будет представляться медведю медведем же, медведь увидит у него внутри медвежьи глаза, а потому не тронет и даже сам будет бояться такого человека; проглотивший глаза человек тоже не будет бояться медведя, будет вообще храбрым, сильным и удачливым охотником (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов).[1]

Магические представления, таким образом, привели к идее усвоения души убитого зверя, ее свойств.

Идея возрождения убитых зверей проявилась в данном цикле поверий в запретах — стрелять в глаза зверям и есть эти глаза. Буряты-аларцы запрещают стрелять в глаза волку (Баторов-Хороших, 49). Турки Алтая запрещают стрелять в глаза (а также в уши) всякому животному: иначе охотник может ослепнуть, или у него заболеют домашние (Н. П. Дыренкова).

У бурят-аларцев отмечено табу есть лисьи и волчьи глаза (Баторов-Хороших, 49). Якуты не едят и оставляют целыми глаза медведя: у нарушителя этого табу может вытечь его собственный глаз (А. А. Попов). Теленгиты на Алтае не едят и не варят глаз зверя, а бросают их в тайгу, чтоб существо Алтай дало их другому зверю (Л. П. Потапов).

Это последнее обыкновение алтайских турок особенно прозрачно подчеркивает связь данных табу с идеей возрождения убитых зверей. Очевидно, глаза считаются чем-то особенно близким к душе зверя, или существенною частью этой души.

---

[1] Ср. Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 20, Потапов.

Аналогичные запреты относятся также и к ушам животного. Кроме приведенного запрета стрелять в уши зверю (турки Алтая), у якутов запретна еда ушей: зверь, за которым охотится съевший уши, будет чуток и будет убегать от охотника (Кулаковский. Матер., 71).

Наконец, боязнь посмертной мести убитого зверя сказалась в табу самоедов на Енисее, которые «за грех признают — не откидывать глаз северного оленя далеко за себя, через плечо» (Миддендорф. Путеш., II, 685). Аналогичный запрет касается и ушей: их тоже необходимо отбрасывать, а есть их разрешается лишь впоследствии, когда пройдет время травли северных оленей (там же). Очевидно, глаза и уши оленя кидаются далеко с тою целью, чтоб душа оленя не видела и не слышала, что̀ с ним делают жестокие люди. — Гиляки, как мы уже видели выше (§ 29), пойманному тюленю прокалывают прежде всего ножом глаза, а влагу из них собирают в горсть руки и выбрасывают в реку (Шренк. Об инородцах, II, 131); здесь явно также отражение идеи о возрождении убитого зверя (§ 29).

Дальнейшее усложнение тех же представлений находим у скотоводов. Якут, убивая краденую корову, вынимает у ней глаза и обрезает уши; всё это зарывает в землю со словами: «пусть имеющий уши не услышит, имеющий глаза не увидит, ни один человек пусть не узнает, что я съел эту корову» (А. А. Попов). Здесь зарытые в землю глаза и уши коровы служат уже магическим средством для достижения полной тайны. Те же якуты глазное яблоко убитой лошади опускали в прорубь или зарывали в землю — «из почтения» (Кулаковский. Матер., 92). Аналогия с предшествующим самоедским поверьем дает право и здесь видеть сокрытие от души убитой лошади дальнейших жестокостей над ее трупом.

Глава 4. Охотничьи запреты, связанные с верою в духа-хозяина леса.

§ 31: Дух-хозяин леса и удача охотника на промысле: § 32: Приспособление охотника к характеру духа-хозяина: требование полной тишины в одних случаях, крикливого веселья в других. § 33: Славянский охотник лавирует между лешим и христианством. § 34: Первобытный охотник лавирует между враждующими друг с другом разными духами-хозяевами и демонами. § 35: Враждебное отношение духа-хозяина воды к другим духам. § 36: Охотничьи запреты и огонь.

§ 31. В воззрениях первобытного охотника, точно также как и в миросозерцании первобытного человека вообще, новые взгляды вытесняют старые не полностью, а так, что прежние вгляды комбинируются с новыми наслоениями. Так, не смотря на ярко выраженное преобладание анимистических воззрений, в мировоззрении первобытного охотника не трудно рассмотреть и до-анимистические элементы, причем те и другие теснейше переплелись между собою, соединились почти химически. Месть убитых зверей понимается охотниками различно: мстит порода зверей, мстят

души убитых, наконец, мстит дух-хозяин леса; и эти разные и разновременные по своему происхождению представления комбинировались одно с другим. Идея возрождения убитых зверей прониклась представлениями о посмертной мести этих зверей (§ 29), и т. д.

Выше мы говорили, главным образом, о тех охотничьих воззрениях, которые считаются прежде всего с душами убитых зверей. Ниже будет речь о тех поверьях, которые теснее связаны с духом-хозяином леса (он же хозяин и зверей). Эти последние поверья, говоря вообще, нужно считать более новыми, но они распространены теперь шире и сохраняются лучше.

По господствующему теперь у первобытных народов интересующего нас культурного круга представлению, удача охотника на промысле зависит от духа-хозяина леса или иного места (воды, гор), где живут звери. «Неудачный промысел или полное прекращение его указывает на гнев духа-хозяина леса, оскорбленного нарушением тех или других правил» (В. М. Ионов. Дух-хозяин леса у якутов, 21). Карагас, отправляясь на охоту, приносит жертву духу-хозяину гор; кто не принесет жертвы, тому дух горы не даст зверя (Н. Ф. Катанов. Поездка к карагасам в 1890 г. Зап. Геогр. Общ., XVII, 145). «Все звери принадлежат духам-хозяевам гор, лесов, где только водятся звери; результат охоты — проявление чувства расположения горных хозяев» (Л. П. Потапов).

Народы Кавказа представляют духа-покровителя охоты чаще в виде одинокой женщины; увидевшему ее охотнику она почти всегда предлагает свое ложе и потом покровительствует охотнику за взаимность или мстит за невнимание. Такова *тqаші-маҕа*, «лесная царица» мингрелов, *äвсаті* — осетин, *абдал* — цахурцев, *мезитх* — черкесов, *ажвепша* — абхазов, *аҕсатъ* — сванов, и др. И у остяков Сибири встречаются подобные же сказания о женском лесном духе *Vont-junk-ni*, соблазняющей охотника на супружескую жизнь с нею (Тайга и Тундра, 1928, № 1, стр. 49—51).

Не исключена возможность, что в этих последних сказаниях нашел себе отражение странствующий фольклорный мотив. Якутские охотники видят духа-хозяина леса *(баjанаj)* в образе зверя, величиною с большого годовалого теленка: ноги его двукопытные, как у коровы, голова собачья, глаза до чрезвычайного малы, уши длинные и отвислые, шерсть серо-седая (Зап. Вост.-Сибирск. Отд. II, вып. 2, 1890, стр. 38, Н. Виташевский). Здесь, конечно, более древний образ лесного духа, на которого были перенесены черты различных обитателей леса. Антропоморфный образ лешего новее зооморфного Лесной хозяин *(уротко)* тунгусов — бледный как смерть старик-охотник (Тайга и Тундра, 1928, № 1, стр. 46).

Рядом с лесным духом-хозяином признаются духи-хозяева отдельных звериных пород, напр. «лисий хозяин», «волчий», «олений», «песцовый хозяин»

и т. п. (Богораз. Слов., 152). Об этом, безусловно весьма древнем, представлении у нас нет подробных сведений; думаем, что прямым наследником такого «звериного хозяина» является в народных представлениях так называемый «князёк» — русское название для выродков разных животных — зверей, рыб и пчел, необычного цвета, выдающейся величины, или имеющих какой-либо иной необычный признак. Такие «князьки» считаются у русских сибиряков талисманами счастья, как охотничьего, так и иного (Черкасов. Зап. охотника, 138 и 412). У карагасов успех на охоте втечение одного года дает лопатка с дырочками, какие изредка находят в костяках соболей, диких оленей и медведей; число дырочек различное, от 1 до 9 (Н. Ф. Катанов. Поездка к карагасам в 1890 году, Зап. Геогр. Общ., XVII, стр. 171); т. е., и здесь счастье охотнику приносит необычный зверь-выродок.

Что же касается древнейших взглядов на то, отчего зависит удача на охоте, то следы их сохраняются у юкагиров. Удача охотника зависит от зверя, от того, *как* зверь относится к человеку. «Между охотником и животным существует таинственная связь; если животное «не любит» охотника, то он его не убьет» (В. Иохельсон. По рекам Ясачной и Коркодону, Изв. Геогр. Общ., т. 34, 1898, № 3, стр. 262). «К кому белка имеет хороший ум», т. е. кого любит, для того она сидит спокойно, поворачивая к охотнику свою голову; если охотник постучит по дереву, она спускается ниже и опять сидит, пока не раздастся выстрел. Но бывает, что белка не желает добра охотнику, не чувствует к нему симпатии, — тогда она начинает бегать по веткам дерева, или перепрыгивает с верхушки одного дерева на другое. При ловле белок петлею, белка «с хорошими мыслями» сама вытягивает шею и вставляет голову в петлю, — говорят охотники (Иохельсон. Очерк зверопромышленности... в Колымском округе, 63—64).

Но рядом с этим примитивным воззрением у юкагиров отмечена вера в духа покровителя животного — *пăдзул.* Последний разрешает охотнику убивать зверя для еды; но если охотник убивает лишнее, по-пустому, *пăдзул* уводит зверя подальше от неразумного охотника (Известия Геогр. Общ., т. 34, 1898, № 3, стр. 262, Иохельсон). *Пăдзул* юкагиров, очевидно — дух-хозяин отдельной звериной породы.

§ 32. Духи-хозяева отдельных звериных пород, конечно, должны были отличаться друг от друга характером, как различны и нравы зверей. Дух-хозяин леса, образ суммарный и обобщающий, должен был отразить в себе как нрав зверей, так и темперамент создавших этот образ народов. И мы действительно видим разницу в характере духов-хозяев у разных народностей. Характеристику же духов-хозяев мы имеем не столько в на-

родных сказаниях, которые легко превращаются в бродячие сюжеты, сколько в поведении охотников по отношению к духу-хозяину. Охотник всегда приспособляется к нраву лесного духа, от которого зависит удача промысла. Охотник боится разгневать хозяина, с одной стороны, старается ему угодить — с другой, в том и другом случае считаясь с нравом и характером духа-хозяина. В этом смысле мы и говорим о приспособляемости охотника.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы дают нам право говорить о двух типах духов-хозяев леса. (Дух гор часто, но не всегда, сливается с духом леса, поскольку горы чаще бывают покрыты лесом.) Один тип любит тишину, покой, молчание, спокойное рассказывание сказок. Другой тип, напротив, любит шумное веселье, смех и хохот, песни и пляски, крики. Дух гор обычно принадлежит к первому типу.[1]

Аларские буряты запрещают во время охоты громко говорить и петь, ругаться, а также хвастаться и обманывать: всего этого не любит *Хан-гайн-эжин*, т. е. дух-покровитель охоты (Баторов-Хороших, 48). Ламуты и якуты, сопровождавшие И. Шкловского при подъеме на Верхоянский хребет, избегали говорить громко, чтобы не рассердить духа гор и не накликать страшную в подобном случае метель (Шкловский. Очерки крайнего северо-востока. Зап. Вост.-Сиб. Отд. II, вып. 1, 1892, стр. 7). Качинские охотники «ходят по горам, соблюдая тишину — чтоб не побеспокоить горного духа», которому они непременно также бросают часть своей добычи (Н. Попов. Поверья и некот. обычаи кочев. татар, Изв. Геогр. Общ., т. 20, стр. 42).

Шорцы Алтая запрещают на охоте ругаться, свистеть, петь — чтоб не нарушить покоя хозяина тайги *Каіракан*'а; нельзя, в частности, стучать чашками о котел, иначе *Каіракан* уведет всех соболей; колоть дрова нужно осторожно, без большого шума (Н. П. Дыренкова). Если на охоте громко засмеяться или начать ругаться, то «хозяин тайгу поднимет», поднимется буря (Н. П. Дыренкова). Горный хозяин Алтая любит покой, не выносит в тайге шума, крика, ругани, песен; на все это, а также за ссоры и хвастовство он сердится и лишает удачи (Л. П. Потапов). Стрелять на охоте турки Алтая рекомендуют молча (Н. П. Дыренкова), с чем вполне согласна и примета вятских великорусов (Н. Н. Тихоницкая). Проявления чувства восторга при ценной добыче, равно как и раздражительности при неудаче запрещается; требуется внешне-спокойное отношение ко всему (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов).

---

[1] Однако, у тунгусов горный дух «любит дразниться»: голос его — эхо; он занимается исключительно проказами, подшучивая над людьми (К. М. Рычков. Енисейские тунгусы, Землеведение, 1922, №№ 1—2, прилож., стр. 82).

Те же правила поведения для охотника в лесу мы встречаем и у восточных славян. И белорусы и северно-великорусы одинаково остерегаются в лесу громко смеяться, без нужды кричать, свистать, — иначе леший рассердится и заведет в глушь, заблудишься (Дембовецкий. Опыт описания Могилевской губ. I, 1882, стр. 500; Ефименко. Матер., I, 194). Русские охотники на изюбрей (маралов) в Сибири, когда в их ямы редко попадается добыча, приписывают неудачу тому, что при изготовлении ямы-ловушки кто-нибудь из охотников произнес бранное слово или засмеялся (А. Кузнецов. Изюбриный промысел. Зап. Читинск. Отделения, 1898, № 3, стр. 95).

И на Кавказе, и на Алтае одинаково правила тишины и спокойствия обязательны как для самих охотников в лесу, так и для их близких, остающихся дома. Если часть из партии кавказских охотников осталась в балагане, то они не должны ссориться между собою: иначе их товарищи останутся без добычи (Дирр, 21). У алтайских турок в то время, когда мужчины ушли на охоту, женщинам и всем оставшимся дома запрещается веселиться, играть, ругаться, громко смеяться: иначе белка не придет к охотнику (Н. П. Дыренкова).

Те же правила соблюдают и рыболовы. Лопари, при ловле рыбы в озерах, близ которых стоят чтимые ими камни странной формы, сохраняют безмолвие, не берут с собою собак и жен (Георги. Описание всех... народов, I, 1799, стр. 12). О том же сообщает и новейшая наблюдательница лопарей: в камне реки Нюда живет сейд (дух) Чамч-Кинтч; он помогает в рыболовстве, но он «сердитый» и не выносит шума: производящему здесь шум рыбаку грозит гибель, почему плывя мимо этого сейда лопари всегда поднимают весла (О. Комарецкая. Из лопарского эпоса, Доклады и сообщения Мурманского Общества Краеведения, I, 1927, стр. 40).

Не все лопарские сейды требуют одинакового поведения, и лопари всегда применяются в своем поведении к индивидуальному праву сейдов. Многие лопарские «сейды» приходят в гнев от взгляда женщин, и проплывая мимо них женщины закрывают свои лица или отворачиваются: иначе поднимется сильный ветер (там же). Напротив, сейд на дне озера Сонтозера — любитель женщин; ему бросают перед началом сезона женскую куклу из тряпок, после чего жена принесшего такую жертву рыбака умирает: сейд берет ее себе в жены (там же, стр. 42).

На священной горе Байтык-богдо в Монголии не водятся олени, сурки и нет берез; из этого монголы сделали заключение, что хозяин данной горы не любит этих животных и дерево березу; отсюда возник запрет произносить на этой горе имена оленя, сурка и березы (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, II, 93).

Новейшие наблюдения молодых этнографов нашего Музея, Н. П. Дыренковой и Л. П. Потапова, открыли у турок на Алтае особый способ угодить хозяину тайги, приспособляясь к его нраву. Это уже не запрет, а «обычай наступательного порядка» (Л. П. Потапов): артель охотников берет с собою в лес специалиста-сказочника. Турки Алтая верят, что хозяин тайги любит слушать сказки, в частности—под аккомпанимент музыкального инструмента *кобыс*'а, и приходит к самому балагану охотников слушать их; за доставленное удовольствие он посылает охотникам удачу на промысле (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов).

Приспособление к нраву лесного духа-хозяина заходит так далеко, что у некоторых народов создались на этой почве правила поведения охотника в лесу, диаметрально противоположные описанным выше. Не только не требуются тишина и спокойствие, но напротив — рекомендуется шумное веселье, хохот, крики. И все это только для того, чтоб угодить лесному духу, который здесь представляется шумливым весельчаком. Такие правила поведения охотника мы встречаем у якутов и отчасти у тункинских бурят.

Якутский леший *бajанаj* не похож на тунгусского *уротко* — молчаливого и пугливого старика. Якуты представляют себе лесного духа баяная «постоянно хихикающим и любящим вообще смех»; «поэтому, увидев убитого самострелом лося, якут-охотник тогда же старается завоевать себе расположение лесного и в будущем, для чего подходит к убитому зверю со смехом» (Н. Виташевский. Матер. для изуч. шаманства у якутов, Зап. Вост.-Сиб. Отд. II, вып. 2, 1890, стр. 40). По сообщению В. М. Ионова, когда якуты завидят издали попавшего на самострел лося, то они прыгают, скачут, кричат, хохочут, стараясь этим показать, что они очень рады; некоторые вскакивают на лося верхом и хохочут (Дух-хозяин леса у якутов, 5). Равным образом, якуты хохочут, когда внесут в юрту попавшего в капкан горностая (там же).

По А. Е. Кулаковскому, якутскому баянаю нравится, когда охотник бывает рад его дарам, почему якуты и стараются угодить баянаю, прикидываясь чрезмерно обрадованными. Например, когда самострелом убивает кабаргу, то якуты-охотники еще издали кричат: «какую громадную добычу послал мне баянай!». Подходя с такими возгласами к убитому зверю, охотник умышленно берет маленький хрупкий рычаг-тростиночку и, поднимая им зверя, ломает 5—6 таких рычагов, откуда и якутская поговорка о малой вещи, не соответствующей своими размерами ее назначению: «словно кабарговый рычаг». Возвращаясь с добычей домой, якут делает вид, что кабарга не пролезает в дверь его юрты; он притворно тешет топором дверные косяки, яко бы расширяя проход (Кулаковский. Матер. 33).

Поведение на охоте тункинских бурят ближе к алтайскому, нежели к якутскому. Вечером на досуге бурятские охотники «обычно говорят сказки, поют песни, играют на балалайках и самодельных скрипках»; «все эти забавы считаются необходимыми для того, чтобы *хангай* (хозяин леса) дал больше белки и соболя» (Ек. Косыгина. Обычаи тункинских бурят, Жив. Стар., 1915, № 1—2, стр. 024). Если сказки здесь представляют полную аналогию с обыкновениями алтайских турок, то песни уже несколько приближают поведение охотника-бурята к якутскому.

Хакасы на охоте «ночью в шалаше рассказывают сказки; днем нельзя, а то ослепнешь!» (В. Серебряков. К вопросу о праазиатских элементах культуры у хакасов, Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 34).

Резкое отличие в нраве якутского лесного духа, с одной стороны, алтайского и славянского — с другой, равно как и вызванное этим отличием разнообразие в поведении охотников — не являются чем-то исключительным. Якутский демон *ajыcыт,* помогающая во время родов, требует полной тишины: во время ее присутствия в доме люди ходят на цыпочках и говорят шопотом, запрещается громко говорить и стучать домашнею утварью (Кулаковский. Матер., 99). Весьма широко распространено, одинаково на Кавказе и в Сибири, требование полной тишины в доме, когда там гостит дух оспы, равно как и духи некоторых иных болезней. Например, бурятские духи лихорадки и горячки «не любят громкий говор», почему в обрядах в честь их «говорят тихо, шопотом и шопотом же произносят слова молитвы», где обращаются к ним со словами: «шопотом говорящие» (М. Хангалов. Нов. матер. о шам. бурят, Зап. В.-Сиб. Отд., II, 56). Великорус в бане остерегается громко стучать и говорить, чтоб не оскорбить банника (Ефименко. Матер. I, 193). По белорускому поверью, огонь не любит шуму, и тушить его надо бесшумно (Жив. Стар., 1894, № 2, стр. 206, Добровольский). Напротив, например, русалкам восточные славяне предоставляют весною разные увеселения: вся деревенская молодежь идет веселиться в леса и луга, поближе к русалкам; для русалок устраивают качели на древесных ветвях; в честь их поют песни, водят хороводы и пляшут (Д. Зеленин. Очерки русской мифологии, 1916, стр. 279).

Требование полной тишины и спокойствия во время охоты явилось, по нашему мнению, еще в до-анимистическую эпоху, вызванное тонким слухом зверей, пугающихся всякого шума и к тому же понимающих человеческий язык (см. выше § 7). Много позднее запреты всякого шума на охоте были связаны с духами-хозяевами, на которых первоначально был перенесен нрав лесных зверей, не выносящих шума, крика и хохота. Но по мере того как образ лесных духов-хозяев приобретал все более и более

антропоморфных черт, характер его стал представляться не одинаковым. Некоторые народы, вероятно по аналогии с собою, приписали лесному духу большую склонность к веселью, иногда даже к шумному и крикливому веселью. Другие же народы, большинство их, сохранили более древние представления о лесном духе, требующем тишины и спокойствия.

В охотничьих правилах поведения, требующих строгого соблюдения в лесу полной тишины и спокойствия, ясно видны элементы, основанные еще на симпатической магии. Всякий шум может, по сходству, вызвать бурю в лесу, столь опасную для охотника, особенно в горах. Результатом нарушения запретов всякого шума представляется часто именно буря,[1] метель, которая теперь приписывается уже горному духу.

Резко разграничивать функции горного духа и духа-хозяина леса мы пока не имеем возможности, так как они большею частью сливаются; горы обычно покрыты лесом, и их хозяин является одновременно и лесным духом. Дикие звери принадлежат одинаково и тому, и другому. Но горный дух, сколько нам известно, нигде не рисуется подобным лесному баянаю якутов, любящему шумное и крикливое веселье. И у якутов дух гор сохранил старые черты нрава — требование тишины, черту нрава, перенесенную на духов-хозяев еще со зверей.

§ 33. Ниже мы приводим факты, относящиеся к гораздо более поздней, к христианской, эпохе. Но они сохранили старую психологическую основу, и интересны для нас именно с этой точки зрения. Из них ясно видно, что охотник считает для себя опасным и вредным выполнять одновременно обряды двух разных культов — культ лешего, от которого зависит удача на охоте, с одной стороны, и христианский культ с другой. Чтобы получить или сохранить благоволение лешего, охотник — или открыто отрекается от христианства, резко подчеркивая свой разрыв с ним, или, по крайней мере, скрывает во время охоты свою принадлежность к христианству, для какой цели умалчивает о церковно-христианских предметах и лицах, называя их условными, очевидно не понятными лешему, именами.

Некоторые охотники на соболя, молясь христианскому богу, крестятся левою рукою, кланяются влево (В. К. Анфилов. О разведении соболей, Изв. Арханг. Общ. изучения русского севера, 1914, № 7, стр. 194). Такое пользование христианскими обрядами «навыворот» имеет в виду, очевидно, антитезу христианству и христианскому богу, т. е. означает обращение к дьяволу (ср. «черную мессу»).

---

[1] Типичный пример: камчадалы считают грехом точить в дороге ножи или топоры, последствием чего бывает дурная погода и бури (Крашенинников, II, 80); при точке ножей и топоров получается своеобразный шум.

Рядом с этим обычны более прозрачные и явные формы разрыва с христианством. Так, белорусский охотник, чтоб сделаться хорошим стрелком, оставляет во рту частицу св. причастия и потом в нее стреляет — сознавая и понимая, что всем этим он продает свою душу дьяволу (Романов, Белорусский сборник, VIII, 1912, стр. 315).

Самая эта форма заключения антихристианского союза с дьяволом, вероятно, перешла к восточным славянам с запада, из средневековой Европы. Во всяком случае, у германских охотников известно то же самое средство: чтоб ружье охотника всегда било без промаха, немец также сохраняет облатку причастия во рту, не глотая, прилепляет ее к дереву и стреляет в нее, причем показываются капли крови (Wuttke, § 382). От русских тот же самый обряд перешел к коми (зырянам), причем В. Налимов объясняет его ошибочно, как насилие над божеством (Nalimov. Zur Frage, 21). Когда человек из двух конкуррирующих богов подвергает насилию лишь одного из них, то это не простое насилие, а разрыв с одним богом, угождение другому и открытый переход на сторону этого другого. Налимов приводит в качестве параллельного факт из жизни того же охотника коми, когда тот насмехался над богом и получил за это удачу. Но и тут: ругал коми одного бога, а удачу получил от другого.

Заимствование формы в данном случае значения не имеет, так как центр тяжести здесь не в форме, а в психологической предпосылке, на которой развиваются разные формы. Последних много, и все они свидетельствуют об одной и той же психологической основе. Украинские охотники Подолии и Волыни стреляют в кресты, «щоб стрельба добре была и дичина завше попадалась»; такому охотнику помогает в охоте нечистая сила и гонит на него дичь (И. Беньковский. Поверья и суеверия, относящиеся к охоте, Киевск. Стар., 1898, № 7—8, стр. 2; ср. 1902, № 6, стр. 161). Еще способ для достижения той же цели: в Пасху на утрени, когда священник в первый раз возгласит: Христос воскресе!, надо ответить ему три раза: «а я стреляю!» и при этом сделать вид, как будто целишься из ружья (там же). Очевидно, и это также считается отречением от христианства. Подобным образом чехи стреляли в рождественскую ночь, для той же самой цели, в луну, стоя на белом платке (Wuttke, § 382).

Украденная из дома еврея еврейская святыня-пергамен с написанными на нем заповедями, которую евреи прибивают в жестянке к косякам двери, служит талисманом украинскому охотнику: если ее прибить или привязать к ружью, то будешь стрелять без промаха (Беньковский. Там же, 12). Повидимому, и здесь видят измену христианству, хотя бы в пользу еврейства, и эта измена считается приятною для лешего, который в этой новой стадии уже сливается с чортом. Согласно с поверьями тех же

украинских охотников, охота в большие христианские праздники бывает удачна, так как сатана гонит дичь на охотника, чтоб его больше завлечь и соблазнить (там же, стр. 14): всякая работа в праздники считается нарушением христианского закона, почему ее и приветствует сатана.

Второй способ сохранить благоволение лешего — скрывать от него свою принадлежность к христианству. В силу этого охотник избегает на охоте слов: церковь и поп (см. § 83). Сравнить якутов, которые, вешая в избе горную птицу в качестве оберега от болезней, снимают или переворачивают христианские иконы (§ 34).

§ 34. Та же самая психологическая основа, на почве которой развились и бытуют отмеченные выше поверья христианского охотника, была жива и в воззрениях первобытных охотников. Коми (зыряне) вешают туши горностая и некоторых других лесных животных над дверьми избы и хлева — в качестве оберега. Отметивший этот обычай коми В. Налимов понимает его так: «душа горностая, обитающая в его скелете, гонит злых духов, которые хотят вселиться в человека или в животное и сделать их больными» (Этн. Обозр., 1907, № 1, стр. 4 и 22). Мы сильно сомневаемся, чтоб тут имелась в виду коми именно душа животного. Настолько ли она сильна, чтоб отогнать злых духов? Больше оснований думать, что тут мыслится дух-хозяин данной породы животных или же дух-хозяин леса, которому принадлежат лесные животные и их души. Дух-хозяин леса, конечно, в силах отогнать всякого злого духа. Есть основания думать, что он считается враждебным многим злым духам, подобно тому, как, по старой русской пословице, «домовой лешему ворог» (Даль. Послов., 1042), т. е. домовой и леший находятся между собою во вражде.

Якуты во время эпидемий, особенно же во время оспы, вешают в переднем углу избы неощипанных куропаток, тетеревов и вообще горных птиц, при чем христианские иконы снимают или переворачивают;[1] для предупреждения болезней скота они же вешают в переднем углу перья лебедя, стерха (журавля) и глухаря (В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, 1902, стр. 58). Этот оберег якутов по всему близок к указанному оберегу коми, но он считается враждебным не только духам болезней, а также и христианскому богу, почему якуты и скрывают от него христианские иконы. Весьма сомнительно, чтобы такую вражду якуты предполагали между христианским богом и душою убитой горной птицы. Очевидно, здесь в виде горной птицы представляется присутствующим сам горный дух, который естественно страшен и грозен злым духам болезней.

---

[1] Ср. прежнее обыкновение тверских великорусов повертывать к стене иконы, когда в постный день ели молоко (Этн. Обозр., 1894, № 4, стр. 35).

Аналогичные обереги весьма широко распространены у народов интересующего нас культурного круга. У кумандинцев на Алтае я летом 1927 г. видел (дер. Сапожкино на р. Бие) в доме больной женщины подвешенного к потолочной балке черного тетерева в перьях. (Икон в избе не было; не знаю — всегда, или только в связи с этим оберегом от болезни.) Якуты вешают над входом в хлев голову филина, отпугивающего мелких чертей; над постелью ребенка они же привешивают лапу хищной птицы или лапу медведя, а также череп соболя или чучело зайца (Кулаковский. Матер., 59).

Когда гиляков, бьющих тюленей в море, преследуют черти *(ухчаруш)*, гиляки отпугивают их, молчаливо показывая им заячий хвост (Этнограф. Обозр., 1893, № 2, стр. 20, Л. Я. Штернберг). Якуты, чтоб чорт *(абасы)*, не вошел в жилище, подвешивают к потолку на нитке заячьи уши и хвосты, тетеревиные хвосты, зоб куропатки, рябчика или глухаря, и т. п. (А. А. Попов). Сюда же, возможно, нужно относить и известные обереги — медвежью лапу у тунгусов и иных, сороку в конюшне у русских и у других народов.

Пестрое разнообразие этих оберегов красноречиво говорит о том, что дело здесь не в демоническом значении тех или иных птиц. Дело в духе-хозяине леса или гор, которому все эти птицы и звери принадлежат. Не исключена возможность, что обереги эти рассчитаны на обман злых духов: последние неожиданно встречают в жилье человека лесных и горных птиц и зверей и должны подумать, что тут живет — или сам дух-хозяин леса, или его близкий приятель, в распоряжение которого он предоставил своих слуг. (Ср. поверье о зайце, как о передовом чорта и помощнике лешего, § 52.)

Как бы то ни было, но ясно одно: разные духи враждебны между собою, и человек пользуется этою их враждою, пугая одних духов другими или, хотя бы, их слугами.

§ 35. Как видно из всего сказанного выше, мир демонов представляется охотнику враждующим между собою. Леший враждебен христианскому богу и всему христианскому. В таком же враждебном отношении к христианству находится и водяной: слово поп также запретно у рыболовов на водах, как и у охотников в лесах (§ 83). Все злые духи, в частности духи болезней, враждебны горному и лесному духам и боятся этих последних; человек пользуется этой враждой, и пугает злых духов видом диких животных, подчиненных горному и лесному духу: точно также в своих гаданьях человек подменивает дворового духа подчиненными ему — курами, конем и даже одним конским хомутом или дугой (Russ. Volkskunde, 378). Домовой враг лешего. В бане нельзя вспоминать лешего и чорта (Н. Н. Тихоницкая), но это последнее табу объясняется скорее на почве

«нечистоты» бани, нежели на почве вражды банника с чортом: в «нечистую» баню очень легко проникает всякая нечистая сила. Вражду водяного и лесного духов-хозяев чукчи представляют себе весьма конкретно: «речной хозяин имеет очень белую толстую кожу; лесной охотится за речным, чтоб добыть эту кожу, из которой он делает себе сапоги-скороходы; речной из мести хватает лесных исподнизу за ноги, когда те переходят реку по льду» (В. Г. Богораз. Религиозные идеи первобытного человека. Землеведение, 1908, № 1, стр. 73).

Белоруский водяной — непримиримый враг лешему, при чем «водяной всегда первым напакостит лешему» (Н. Я. Никифоровский. Нечистики, Виленский Временник, II, 1907, стр. 69). Северно-великоруский водяной, повидимому, во вражде с духом-хозяином земли и камней; во всяком случае у лодейнопольских рыболовов на Шоксозере оберегом от водяного считаются слова: «камень тебе в башку!» (т. е., в голову) или «земля тебе!». От этих слов водяной сейчас же скрывается (устное сообщение Н. А. Никитиной).

У многих народов встречается запрет заливать водою огонь. В основе его нужно видеть идею о вражде между собою духов-хозяев воды с одной стороны и огня с другой. У аларских бурят охотнику в охотничьем шалаше запрещается капать воду в огонь (Баторов-Хороших, 48). У якутов «лить на огонь воду — значит оскорбить духа охоты» (А. А. Попов); думаем, что дух охоты оскорбляется в данном случае лишь потому, что нарушаются традиционные правила поведения. В. Ф. Трощанский также говорит об якутском запрете «плескать воду в огонь» (Наброски о якутах, 27). Таджики считают грехом заливать огонь, как в очаге, так и где бы то ни было (М. Андреев. По этнологии Афганистана, 1927, стр. 63). Русские не заливают водой священный огонь (и пожар) от молнии, разрешая заливать его лишь молоком и хлебным квасом (Russische Volkskunde, 101).

Запрет употребления воды для варки медвежьего мяса у гиляков (вместо воды берут снег; Л. Шренк. Об инородцах, III, 82), равно как запрет айнов мыть водой посуду после медвежьего мяса (Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 142, Пилсудский) мы склонны объяснять враждою водяного с лешим: медведь особенно близок к лешему и иногда даже сливается с ним.

Тою же враждою водяного и лешего мы объясняем и следующий запрет камчадалов: «если варить в одной посуде мясо различных зверей и рыб, то несчастье в ловле и чирьи будут» (Крашенинников, II, 80). Но тут отразилась, повидимому, также и идея о вражде между собою душ различных животных.

Духи-хозяева различных водных бассейнов также, повидимому, враждуют друг с другом. По крайней мере, якуты запрещают варить вместе рыбу двух различных озер; при нарушении этого запрета рыба перестает ловиться (А. А. Попов).

О вражде водяного духа с лесным могут свидетельствовать еще следующие запреты. По поверьям булунских и анабарских тунгусов и якутов, нельзя варить рыбу в котле, немытом после варки в нем мяса (Кулаковский, Матер., 73), или в посудине, не очищенной от мясной крови (А. А. Попов); водяной карает нарушение этого запрета тем, что рыба перестает ловиться. В этих последних запретах имеется, возможно, в виду не только мясо диких зверей, но также и мясо домашних животных; в таком случае в основе запретов надо предполагать вражду водяного к домовым духам, в ведении которых находится домашний скот.

Аналогичен запрет вилюйских якутов: нельзя варить в одном котле зайчину с говядиной — исчезают зайцы (А. А. Попов). Тут сказалась известная уже нам вражда лесного духа к домовому.

Взятые в целом и в общем, охотничьи запреты этого рода объясняются на почве вражды между собою отдельных духов-хозяев. Но отдельные их элементы древнее этой идеи о вражде духов: в отдельных элементах не трудно рассмотреть связь с идеею возрождения животных, которому мешает резко противоречащая природе данных животных обстановка; иногда тут можно также рассмотреть идею о вражде между собою душ отдельных животных.

Вражда между духом-хозяином воды, с одной стороны, и духом-хозяином леса—с другой, объясняет нам ряд словесных запретов, сохранившихся у русских рыболовов, а частью также и у сплавщиков леса. Когда кадниковские великорусы плывут весною на барках или плотах, и увидят на берегу зайца, то говорить об этом нельзя; произнесением слова заяц можно вызвать несчастье: разобьет барку или плот, или сядешь на мель (Жив. Стар., 1892, № 3, стр. 122, А. Шустиков). У великорусов Оренбургской губ. тот же запрет сохранился с таким объяснением: плавая по воде, не следует вспоминать про зайца; этого не любит водяной, который, осердившись, поднимет бурю (А. Ермолов. Народн. сельскохоз. мудрость, III, 274). Это объяснение мы принимаем, дополняя его так: водяной сердится на то, что ему, находясь в его водном царстве, напоминают о его враге, лесном духе, к коему близок заяц.

Великорусские рыболовы на Псковском озере и на озерах Холмогорского уезда не произносят на рыбной ловле слово заяц, заменяя его особыми подставными словами (см. ниже § 52). Рыбаки-украинцы Бердянского уезда также не произносят имени зайца на промысле, перед выездом

в море (Первісне Громадянство, 1926, №1—2, стр. 150, В. Кравченко). Псковские рыболовы избегают еще употребления слова лиса, а холмогорские — медведь (см. §§ 51 и 56). Это последнее слово запретно также у рыболовов на Каспийском море и на Белоозере. Поверье каспийских рыболовов гласит: если на море произнести слово медведь, поднимется буря (И. Михайлов. Хоз.-стат. очерки Астрах. губ., 1851, стр. 170). Белозерские ловцы уверяют: «на нашем озере нельзя помянуть медведя; если помянешь, то тоня (невод) заденет, или якорь не вытащить, что-нибудь случится» (бр. Соколовы. Сказки и песни белоз. края, 533). Последствия нарушения запрета характерны: буря на море, задев невода, потеря якоря в воде — всё это бесспорные «шалости» разгневанного водяного (ср. Russ. Volkskunde, 389).

§ 36. Охотничьи запреты, связанные с духом-хозяином огня, много сложнее и отразили на себе следы мировоззрения разных эпох. Еще в доанимистическую эпоху охотник должен был считаться с тем дымом и особенно с запахом, которые дает огонь при жжении на нем многих органических веществ: от этого запаха дикие звери далеко убегают (§ 13). Позднее охотник пришел к убеждению, что огонь, истребляя кости и мясо сжигаемых на нем зверей и птиц, делает невозможным возрождение уничтоженных таким образом животных (ср. § 23). Возникшие на почве этого верования запреты широко распространены еще и в наше время; сюда принадлежит, напр., запрет жарить мясо и т. п. После возникли представления о духе-хозяине огня и о вражде его с духом-хозяином воды (§ 35), леса, гор. За то хозяин огня оказался в дружбе с духами предков, которые (предки) свято хранили и поддерживали огонь на домашнем очаге (§ 84).

Рядом возникли идеи о том, что запах от жжения на огне одних веществ отпугивает духов (§ 13), запах же от жжения других веществ, напротив, привлекает духов. Духи питаются запахом и паром пищи, откуда представление о том, что жертвы духам нужно приносить через посредство огня. Тут разумелся первоначально чисто вещественный огонь, а потом его место постепенно заступил дух-хозяин огня, который и явился в новой роли посредника при жертвоприношениях разным духам, хотя эта его новая роль плохо мирилась с взаимоотношениями разных духов-хозяев.

В данном случае исследователи отказывались принимать мысль о вражде духа-хозяина огня с духом-хозяином леса, так как де жертвы этому последнему приносятся через огонь. Наша точка зрения: первоначально жертвы всегда приносились на месте обитания данного духа-хозяина — горному духу на высоких горных перевалах, водяному в воду, лесному в чаще леса; хозяину огня, а после и домовому духу-предку — в огонь. Всё это часто наблюдается и теперь. Но новые идеи о том, что все духи

питаются запахом и паром пищи, что они живут высоко, почему их можно призвать только сильным и приятным запахом-дымом жертвенного приношения — запутали картину. В огонь стали кидать жертву самым разным духам, которых можно призвать только приятным, но сильным запахом. Первоначально, сжигая таким образом жертву на огне, думали только о вещественном огне, который нейтрален ко всем духам; после вещественный огонь подменили духом-хозяином огня, который уже не нейтрален ко многим иным духам, — но противоречие не было замечено, так как идея об отличии вещественного огня и духа-хозяина огня еще долго сознавалась.

С точки зрения такой гипотезы нам понятны все охотничьи запреты, связанные с огнем. Отметим более типичные и характерные из их числа.

Выше (§ 13) мы привели ряд охотничьих запретов жечь на огне шерсть, птичьи перья, мясо (буряты, турки Алтая); в этих запретах, по нашему мнению, охотник предупреждал возможность того, что звери или дичь услышат чуждый запах и убегут от охотника; но сами охотники объясняют теперь эти запреты большею частью анимистически: дух-хозяин не любит этих запахов и сердится (§ 13). Запреты кидать в огонь кости зверей и лапы птиц (турки Алтая, якуты) явно связаны с идеей возрождения зверей (см. § 23): при сожжении костей и мяса душа зверя уничтожается и возродиться уже не может. Чтобы облегчить возрождение убитого зверя, важнейшие части его организма даже не варят (§ 25).

Мысль о том, что непосредственное действие огня на тело убитого животного уничтожает возможность его возрождения, — эта мысль еще явно сквозит в народных воззрениях; но созданные на ее почве запреты толкуются теперь охотниками различно. Тунгусы считают грехом опаливать на огне перо и пух у птицы, и для еды птиц только ощипывают на-чисто (Н. П. Попов. Пища тунгусов, Сибир. Жив. Стар., V, 1926, стр. 132). Якуты уверяют, что медведь очень сердится, если кусочки его шкуры бросают в огонь (А. А. Попов). Они же говорят, что «медведь находится в вечной вражде с огнем», а потому обварившемуся, до заживления раны, не следует есть медвежьего мяса: иначе рана не заживет втечение нескольких лет (А. А. Попов).

Гиляки считают грехом топить жир тюленя на огне, разрешая его топить лишь на солнце (Этн. Обозр., 1893, № 2, стр. 23, Штернберг). По Шренку, гиляки питают «суеверное отвращение» к жарению мяса и рыбы; когда для самого Шренка жарили мясо, и жир или масло на сковороде начинали шипеть, из всех углов раздавались крики: беда! нечисто! (Об инородцах амурского края, III, 121). Штеллер отметил такое же отвращение к жарению мяса у камчадалов и коряков (Beschreibung von Lande Kamtsch., 323). И некоторые турки Алтая запрещают жарить мясо

убитого зверя, разрешая лишь варить его (Н. П. Дыренкова). По моим личным наблюдениям, башкиры уральской области совсем и не умеют жарить мясо, а всегда его варят в котле.

Лишнее доказательство того, что эти запреты находятся в связи с идеею о возрождении убитых зверей, можно видеть в том, что аналогичные запреты применяются также к яйцам птиц и даже к зёрнам, где связь их с возрождением организма, в виде цыпленка из яйца или растения из зерна, еще прозрачнее. Там, где сидит наседка, запрещается печь яйца (Даль. Пословицы, 1058; Гринченко. Из уст народа, 38). Белорусы запрещают печь куриные яйца в поминальные дни, разрешая их варить: будто бы душа покойного входит иногда в яйцо и испытывает там, во время печения, мучения (Никифоровский. Приметы, 169). Сравнить армянскую примету, по которой жарить пшеницу грешно — будет неурожай; напротив, варить из нее кашу — к обильному урожаю (Сборн. матер. Кавк., XXXIV, отд. 3, стр. 97).

Ряд запретов, касающихся варки, приведен нами выше (§ 35): запрещается варить вместе рыбу и мясо или даже разные виды мяса или рыбы. Эти запреты не имеют отношения к огню, но и их, равно как и запреты жарить, начали связывать с духом-хозяином огня.

Якуты не показывают убитую лису огню в юрте. А. Е. Кулаковский объясняет это боязнью гнева огня: «чистый дух огня брезгает несъедобным, а следовательно и нечистым животным — лисой» (Матер., 93). Объяснение В. М. Ионова иное: «промысел и добыча промысла (охоты) враждебны духу-хозяину огня или, вернее, этот дух враждебен промыслу» (Дух-хозяин леса, 19). Наконец, С. В. Ястремский знает случаи, когда якут-охотник, убивший лису, напротив, подносит ее к огню и «славословит» при этом духа-хозяина леса (Остатки стар. веров. у якутов, Изв. Вост.-Сиб. Отд., XXVIII, 1897, № 4, стр. 259—260).

В этом запрете мы имеем ярко выраженное верование о вражде между духом-хозяином огня (и домашнего очага) с одной стороны и духом-хозяином — леса с другой. В силу этой вражды лису, напоминающую о лесном хозяине, скрывают от домашнего огня. Возражение Кулаковского против признания такой вражды, указывающее на то, что «всякое жертвоприношение духу-хозяину леса совершается при посредстве огня же» (Матер., 29), устраняется нашей гипотезой, приведенной выше. Но и сообщение С. В. Ястремского нам не представляется ошибочным: на почве разрушения старых воззрений попытки породнить лесного зверя с домашним очагом вполне возможны, и очевидно они являются подражанием свадебному обряду, где невеста-чужеродка принимается под кров нового домашнего очага.

Те же якуты, сняв шкурку с колонка или горностая, спинку трупа греют на огне, чтобы охота была удачной (А. А. Попов). Здесь проще всего видеть очищение огнем убитого зверя, который должен возродиться (ср. выше § 23: окуривание туши соболя камчадалами).

Глава 5. Тайна охоты.

§ 37: Тайна сборов на охоту. § 38: Запрет вопроса: «куда?» § 39: Тайна добычи охотника. § 40: Тайна в иных промыслах и занятиях. § 41: Запрет счёта и отрицательный счет. § 42: Ритуальная кража в разных производствах.

Первобытный охотник боялся, что его услышит зверь (§ 12), что его осквернит женщина (§ 17), что о намерениях его узнает дух-хозяин леса и осердится (§ 31), что ему отомстят убитые им звери (§ 19), что окружающие его будут издеваться над убитою им дичью (§ 22), а также «изурочат» его самого и его добычу — и словами, и «дурным глазом». На почве всех этих страхов, у охотника постепенно развилась мысль, что всё относящееся к охоте должно быть покрыто тайною. Всякая откровенность в этом деле вредна и опасна. И вот, охотник уединяется и скрывается от всех посторонних и даже от своих домашних (женщин); он пребывает в молчании и тишине; он умалчивает обо всём, что̀ касается его дела, запрещает вопросы и не дает ответов, тщательно скрывает свою добычу.

На почве этой таинственности создавались новые запреты, укреплялись и развивались старые. Для полного понимания запретов нам необходимо изучить и эту сторону психологии первобытного охотника.

§ 37. Подготовительные к охоте сборы, а особенно выход на охоту происходит тайно у разных народов интересующего нас культурного круга. Теперь эта таинственность объясняется большею частью боязнью несчастливой встречи и дурного глаза.

Сван на Кавказе всегда выходит на охоту тайком — так, чтоб никто не мог его видеть (Сборн. матер. Кавк., X, 1890, отд. 2, стр, 70, Маргиани; ср. XXII, стр. 168). Абхазы и до̀ма избегают говорить об охотнике, ушедшем на промысел; в случае наобходимости скажут, что он «куда-то» ушел (Н. Джанашия. Религиозн. веров. абхазов, Христ. Восток, IV, вып. 1, 1915, стр. 109). Юкагиры и русские одинаково говорят, вместо иду на охоту, «иду за́ избу» (см. § 74).

Великорусский охотник, отправляясь на охоту, старается выйти из деревни незамеченным; и домашние его не должны никому разглашать о том, что он ушел петли ставить (Жив. Стар., 1894, № 1, стр. 60, Зобнин о Тюменском уезде). Это правило соблюдается у великорусов всюду, где только сохранилась промысловая охота, а также и у белорусов (ср. Никифоровский. Очерки простонар. житья-бытья, 525). Следующее

поверье витебских белорусов ярко подчеркивает тайну всякой охоты: зная местонахождение в лесу гнезда какой-либо птицы, нельзя после заката солнца говорить об этом гнезде и даже думать о нем; иначе яйца или детеныши в этом гнезде будут истреблены совой (Зап. Сев.-Зап. Отд. Геогр. О-ва I, 1910, стр. 209, В. В. Иванов).

Шорцы на Алтае стараются скрывать все свои сборы и приготовления к отправке на охоту; по возможности не говорят об этом никому и делают всё молча (Н. П. Дыренкова). И другие турки Алтая, отправляясь на охоту, не говорят о цели своей поездки никому, за исключением близких родных (Л. П. Потапов).

§ 38. У русских и греческих рыболовов Черного моря известно много разных запретов. «Но всего ужаснее, непростительнее и зловреднее — это спросить рыбака: куда? За такой вопрос бьют» (А. И. Куприн. Листригоны, гл. 5: Господня рыба, апокрифич. сказание). Запрет предлагать вопрос: «куда?» явно вызван тайною промысла, так как ответ на этот вопрос означал бы раскрытие тайны.

Запрет вопроса «куда (идешь или едешь)?» очень широко распространен среди великорусов и украинцев. Лучше всего он сохранился как раз у охотников и рыболовов, но известен и при других занятиях, напр. в начале жатвы и т. п.

Автор статьи «О предрассудках охотников Воронежской губ.» (Ворон. Губ. Ведом., 1861, № 18), П. Гуревич-Афанасьев, передает такой случай из собственной жизни. На Митрофановском мосту в гор. Воронеже, среди многолюдной толпы, любовавшейся разливом реки и плывущими плотами, он встретил знакомого охотника, идущего с собакой на охоту. «Нельзя было не полюбопытствовать и не узнать, в какую сторону он идет и в каких местах намерен охотиться. Но представьте себе наше удивление, когда этот знакомый охотник страшно обиделся, что мы осмеливаемся спрашивать у него, куда он идет. — Ах, уж эти мне распросы! — сказал он, стараясь скрыть досаду. — Разве хотите одни охотиться? — спросил я — бог с вами! желаю вам хорошего успеха и счастливого пути! — Очень вам благодарен, но домой необходимо вернуться... И он объявил нам за несомненное правило, что если кто спросит на дороге у охотника, куда он идет, то удачи не будет, и лучше в таком случае вернуться домой и отправиться снова потом в другую сторону».

Встреченные запретным вопросом: «куда?» охотники или возвращаются домой, или произносят вслух бранное слово (оно считается оберегом), а еще чаще произносят краткое заклинание: «на евőну голову!» (Челябинский уезд; т. е. на его голову), на твою (или: свою) голову! (Юхновский уезд), на кудыкину голову! (Сарат. губ.; т. е. на голову человека, спро-

сившего: куда?). Во всех случаях тут разумеется голова спросившего, и в силу заклинания дурные последствия запретного вопроса должны обратиться именно на нее. Сравнить с этим те же заклинания при каркающей над великорусом вороне, при воющей собаке и иных дурных предзнаменованиях со стороны живых существ. В дальнейшем эти заклинания превратились в замаскированные шутливо-добродушные ответы: у охотников — «На Кудыкину гору журавлей щупать», у рыбаков — «На Кудыкин остров», не существующий в природе.

Запрет вопроса: «куда?» вызвал появление в русском и украинском языках особого глагола закудыкать, закудикати, которому мы посвящаем особую статью в пражском журнале «Slavia» (том VII: Русское закудыкать, этюд из социальной психологии языка).

Подставные слова, употребляемые взамен запретного «куда?», следующие: далеко ли? сколь далече? каё? где? (с значением: куда). Уже самое существование этих подставных слов говорит о том, что первоначальное воззрение о необходимости сохранять тайну и потому не предлагать вопроса о цели пути полузабыто. Вопрос предлагается, лишь в иной словесной форме. Запрет вопроса, вопрошания, был понят как чисто словесный запрет слова куда. Повидимому, этому способствовало обилие в языке словесных запретов. Но особенно большую роль тут сыграло, вероятно, явившееся после исчезновения в русском языке носовых гласных созвучие наречия куда (др.-цсл. кѫдѣ) с словами: кудь — кудесничество, колдовство, кудъ — злой дух, бес. Имена нечистой силы и колдунов обычно запретны в русском языке (см. часть II).

Синонимические формы запретного наречия «куда?» остались вне запрета, что всегда бывает с подставными словами. Нужно весьма продолжительное время, чтоб подставное слово само в свою очередь превратилось в запретное, как это произошло, напр., с славянским словом медвéдь (§ 58) или змея́.

§ 39. О таинственно-молчаливом поведении охотника в лесу у нас была уже речь выше (§ 32). Здесь мы прибавим лишь несколько новых штрихов. Многие охотники на соболя считают неуместным на промысле чихать, зевать, плевать (Анфилов. О разведении соболей, Изв. Арханг. Общ. изуч. русск. севера, 1914, № 7, стр. 194). На медвежьем празднике айнов происходит торжественно-обрядовая процедура убиения медведя; она бесспорно является повторением древних форм охоты. И вот, здесь выбор человека, которому надлежит убить медведя, происходит в самый последний момент, при глубоком молчании собрания. «Зарапее думать об этом не дозволяется. Даже говорить об убиении нельзя: это повлекло бы за собою неудачу при стрелянии и гнев бога» (Бр. Пилсудский. На медвежьем празднике айнов о. Саха-

лина, Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 121). А когда убитый медведь идет, дорогою мертвых, «домой», то втечение двух дней «не позволяется производить шум» (там же, стр. 140). Эсты при лове тюленей соблюдают полную тишину, и кто приносит им пищу — тот молчаливо подает ее в окно хижины (Wiedemann. Aus d. inner. u. äuss. Leben, 448).

Строгая тайна простирается также и на результат охоты — на добычу. Объясняют это требование различно: армяне, сваны, великорусы объясняют боязнью злого глаза; тунгусы и якуты — боязнью оскорбить своим хвастовством лесного духа; турки Алтая — тем, что охота — священное дело. Минусинские турки, подобно юкагирам (§ 31), признают, что дух-хозяин (минусинский *оран тэлгэй,* скотом которого являются лесные звери и рыбы) разрешает охотнику убивать лишь определенное, сравнительно небольшое, количество зверей; «существует для охотника определенная норма убивания зверя, переходить которую — значит испытывать долготерпение духа». Учитывая это, сойот старается скрыть свою добычу от духа-хозяина, чтобы сбить его с верного счета: сойотский охотник, убив зверя, возможно скорее обдирает с него шкуру, прячет мясо, а место убийства прикрывает камнями и ветвями (Е. К. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея, 1900, стр. 66—67). Мотив тунгусов и якутов — боязнь оскорбить своим хвастовством лесного духа, пославшего добычу (Маак. Вилюйский округ, III, 110) — является, в сущности, простым развитием этого сойотского мотива. И здесь, быть может, мы имеем основной момент, объясняющий строгую тайну добычи охотника.

Правило русских охотников на Енисее гласит: «если убьешь на охоте соболя, то нужно скрывать это ото всех и в особенности от товарищей по промыслу, иначе дальнейший промысел будет неудачен» (Изв. Вост.-Сиб. Отд., т. 32, № 1—2, стр. 121, В. С. Арефьев). У русских же промышленников на Лене запрещалось показывать кому бы то ни было пойманного соболя, а также и говорить о нем — худо или хорошо, безразлично (Gmelin. Reise durch Sibirien, II, 1752, стр. 278). Один местный охотник объяснял Гмелину плохую соболью охоту тем, что недавно пойманных живых соболей увезли в Москву, где на них все смотрят с любопытством, как на редких зверей, а этого соболи не любят (там же). Русские охотники на маралов в Восточной Сибири, при перевозке своей добычи домой, стараются проезжать деревни ночью, чтоб никто не увидал убитого зверя; остановки делают в лесу — в местах, где рассчитывают не встретиться ни с кем из людей (А. Кузнецов. Изюбриный промысел, Зап. Читинск. Отделения, 1898, № 3, стр. 95). Тюменский охотник-великорус, из боязни дурного глаза, складывает свою добычу в лесу, чтоб ее не видели (Жив. Стар., 1894, № 1, стр. 60, Зобнин).

У народов Кавказа преобладает в данном случае этот же мотив злого глаза. Армянское правило охоты гласит: скрывай убитую дичь, чтоб другие не могли сглазить (Сборн. матер. Кавк., т. 34, отд. 3, стр. 98). И сванский охотник возвращается с охоты или везет свою добычу домой — ночью или в сумерки, тайком, чтоб его не заметили и не сглазили (там же, т. 22, отд. 1, стр. 169; ср. т. 10, отд. 2, стр. 71, Д. Маргиани).

Коми (зыряне) и гиляки одинаково строго скрывают свою добычу от посторонних глаз (см. выше § 22). Сойоты запрещают хвастаться убийством медведя: «у медведя земля — уши, и он может об этом узнать» (Ф. Кон. Предварит. отчет, Изв. Вост.-Сиб. Отд., т. 34, стр. 37). Охотник хакас, убивший соболя, никому не рассказывает о своей добыче (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 34, Серебряков).

Псковского рыболова-великоруса нельзя спрашивать, сколько он поймал рыбы (устное сообщение И. Д. Кузнецова). Точно также запрещается спрашивать о результатах охоты некоторых турок Алтая (Л. П. Потапов). В ответ на неуместное любопытство, в данном случае охотнику не только разрешается, но и рекомендуется ложь. Архангельские рыболовы и охотники, на вопрос о результате их трудов, не скажут правды — в уверенности, что если им открыть истину, то дальнейшая добыча их всегда будет скуднее прежней (Ефименко. Матер., I, 189).

Сопровождавшие в путешествии Р. Маака тунгусы и якуты, вернувшись с охоты, всегда отвечали Мааку, что охота была неудачной, а спустя час или два приходили с просьбой взять оленей для привоза оставленной в лесу добычи. На упрек в обмане они объяснили, что скрывают удачу на охоте, следуя старинному обычаю — чтоб не оскорбить хвастовством лесного духа, пославшего им добычу (Р. Маак. Вилюйский округ, II, 128, прим. 3; III, 110). Те же народы неохотно говорят даже о том, что в их лесах водится дичь — из предосторожности, чтоб лесной дух-хозяин не принял их рассказов за хвастовство и не уменьшил бы количество дичи (там же, стр. 110).

У турок Алтая мы встречаем довольно сложный, хотя и молчаливый, обряд возвращения охотника домой с добычей, описанный Л. П. Потаповым; красною нитью проходит через весь этот обряд умолчание о добыче, т. е. сохранение тайны. У якутов аналогичный ритуал сохранился при добыче лисицы, убитой самострелом (В. Ионов. Дух-хозяин леса, 19). Молчанием и таинственностью сопровождается еще у камчадалов и некоторых иных народов момент снимания шкур с убитых зверей (см. § 26), в чем мы склонны видеть траур.

Сугубой тайне подлежит у русских охотников Сибири добыча зверных выродков — «князьков» (Черкасов. Зап. охотн., 138; ср. выше § 31), но это уже тайна талисмана, а не простой добычи.

§ 40. Окружение тайною охоты и всего к ней относящегося не является исключением среди иных промыслов, а скорее правилом. И в земледелии, пчеловодстве, у скотоводов и иных мы находим те же элементы таинственности: стремление скрыться от свидетелей, уединение, молчание, тишину. Многие из запретов этого рода понимаются в народе магически, другие связаны с боязнью злого глаза или с стремлением обмануть духов.

Белорусы рекомендуют сеять пшеницу ночью: тогда ее не будут клевать куры и другие птицы, так как они не видели посева (Никифоровский. Приметы, 108). Минусинские великорусы садят огородные овощи в сумерки или на заре, чтоб никто не видел, потому что овощи боятся «уроков» (Г. Пейзен. Этнографич. очерки минусинск. и канск. округов, Жив. Стар., 1903, № 3, стр. 351). Украинские женщины на Полтавщине также садят лук на огороде тайно, причем запретными считаются вопросы: что делаете? что садите? На эти вопросы или совсем не отвечают, или показывают украдкой вопрошателю оберег — кукиш, говоря тихо, про себя: «цибулю, а тобі на дулю!» (лук, а тебе — фигу!) (устное сообщение В. В. Кучмий). И у эстов при посадке капусты нельзя отвечать на приветствия и разговаривать с лицами, находящимися вне огорода (Boecler und Kreutzwald. Der Ehsten abergläubig. Gebräuche, 133).

Во время посева льна у северновеликорусов запрещается свистеть и говорить (Russ. Volkskunde, 30). Тот же запрет известен и у немцев; П. Сартори объясняет его тем, что всякие разговоры легко пробуждают и привлекают злых духов (Jon Meier. Deutsche Volkskunde, 1926, стр. 85). Сибирский великорус, идучи сеять репу, скрывает свое намерение от соседей, и на вопросы: куда? ложно отвечает: за прутьями в лес, и т. п.; всё это из боязни, что завистливые соседи испортят его репу (Г. С. Виноградов. Матер. для нар. календаря русск. насел. Сибири, 1918, стр. 16).

В конце жатвы белорусы не переговариваются между собою и не откликаются на зов с соседней нивы (Никифоровский. Приметы, 112) Северновеликорусы последний сноп на сжатой ниве называют: молчáный, так как его жнут молча (Андроников. О материалах для этногр. Костр. края, 1902, стр. 5). Название это часто объясняется магически: если при жатве последнего снопа говорить, то скотина (а ее «закармливают», т. е. начинают осенью кормить, именно этим последним снопом) зимою будет реветь от голода (Russ. Volkskunde, 41). Эсты в полном молчании рвут лен, не отвечая и на приветствия: иначе лен будет плох (Boecler und Kreutzwald. Там же, стр. 137).

Белорусы Слонимского уезда первый воз снопов привозят на гумно молча — чтоб мыши не ели хлеба на гумне (Шейн. Матер., III, 383); тут

явное желание обмануть мышей, скрывая от них появление на гумне нового хлеба.

В начале жатвы всякая встреча, особенно требующая остановки, считается настолько неблагоприятною, что белорус в таком случае предпочитает вернуться домой и отложить работу до следующего дня (Никифоровский. Приметы, 111).

Занятие **пчеловода** окружается такою же тайною. У белорусов запрещается посторонним смотреть во время работ на пасеке, особенно же — смотреть через щель забора: будто бы от этого пчёлы приходят в ярость и начинают сильно жалить (Дембовецкий. Опыт описания Могил. губ., II, 619, прим.; Никифоровский. Приметы, 204). Сваны на Кавказе не позволяют никому посторонним присутствовать при выемке меда из ульев, чтоб не сглазили (Сборн. матер. Кавк., т. 22, 1897, стр. 178).

В скотоводстве у восточных славян подлежат тайне кастрация животных и молочное хозяйство. Ошмянские белорусы запрещают смотреть сквозь щель забора, когда кастрируют животных (устное сообщение студ. П. С. Бриса). Лишний глаз при дойке коровы портит ее (Даль. Послов., 1054). Когда сбивают коровье масло, нельзя никому смотреть, ибо от этого оно плохо сбивается (Острогожский уезд; Жив. Стар., 1904, № 1, стр. 167, Яковлев). Полтавская украинка, несущая по улице молоко, не должна приветствовать встречных: иначе молока у ее коровы будет мало или же оно будет плохое (устное сообщ. В. В. Кучмий). Башкиры на Урале, по моим наблюдениям, не позволяют посторонним, особенно же женщинам, смотреть в кадку, где бродит кумыс: брожение испортится.

У разных народов Европы требуется молчание во время сбора лекарственных трав, обстановка которого может восходить к древнему сбору съедобных трав. Южнославянские женщины собирают целебные травы 1 мая «при глубоком молчании: в противном случае травы утрачивают свою целебную силу» (Березин. Хорватия, Славония, II, 426). Абхазские женщины на Кавказе, собирая в великий четверг до утренней зари лекарственные травы, не должны ни разговаривать, ни оглядываться назад; также молча и не оглядываясь они возвращаются домой (Христ. Восток, IV, 1915, № 1, стр. 87, Джанашия). Греческие и армянские девицы на Кавказе перед вознесеньем собирают травы и цветы для гаданья также молча, и идут на луг за травами в молчании (Сборн. матер. Кавк., т. 18, отд. 3, стр. 299).

У всех восточных славян распространен запрет выходить кому бы то ни было из избы во время печения в ней хлеба.[1] По белорусскому поверью, «дуновенье ветра, стук дверей, громкий говор раздражают хлеб» во время

[1] У архангельских великорусов в это время «не ходят дверями — для сохранения своего семейства» (Ефименко. Матер. I, 184), т. е., очевидно — чтоб не умер кто-либо из семьи.

посадки его в печь для печенья, — и он потрескается (Никифоровский. Приметы, 96). Тесто для хлеба требовалось месить «с соблюдением полной тишины и сосредоточенностью» (Религия и Общество, 1926, стр. 121, Б. Казанский).

У сойотов при литье украшений для женского головного убора не должен присутствовать никто, кроме мастера и заказчика: иначе украшения выйдут неудачно (Ф. Кон. Предварит. отчет, Изв. Вост.-Сибир. Отд., т. 34, 1903, № 1, стр. 45).

Очень часто молчание и тишина являются магическим приемом, предупреждающим бурю и град: ряд примеров см. в нашей статье о сезонных запретах восточных славян и их соседей, печатающейся в журнале М. Фасмера «Zeitschrift für Slavische Philologie». Магическую же основу можно усматривать и в обычае вотяков поднимать на избу потолочную матицу (главную балку) с соблюдением полного молчания: иначе в избе кто-то будет ходить по верхним бревнам, будет трещать и стучать (Д. Зеленин. Опис. рукописей Геогр. Общ., I, 423).

Добыча пчеловода, а часто также урожай земледельца и достижения занимающихся молочным хозяйством подлежат такой же тайне, как и добыча охотника (§ 39). Известные затруднения статистиков, собирающих экономические данные, объясняются не только боязнью со стороны населения новых налогов, но часто также и верованиями. О нижегородских пчеловодах местный наблюдатель пишет: никто и никогда не признается в том, сколько у него ульев и сколько получает он от них меду (А. Болтин. Краткий очерк пчеловодства в Сергач. у., Нижегор. Сборник, VI, 1877, стр. 252). Точно также и вотяк никогда не скажет, сколько у него ульев с пчелами: иначе пчелы не будут роиться, и число ульев уменьшится (Б. Гаврилов. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышск. у., Труды IV Археол. Съезда, II, 1891, стр. 147).

Белорусы про истинный урожай хлеба умалчивают, и «даже честные хозяева извращают наличность его» (Никифоровский. Очерк простонар. житья, 282). То же правило относится и к молочному хозяйству (там же). Выдоенное молоко, равно как и все приготовления из него витебские белорусы тщательно скрывают — и от посторонних, и даже от домашних, боясь злого глаза; «в беседе о молочном хозяйстве хозяйка не станет хвастать, а скорее будет сетовать на текущую безмолочность» (Никифоровский. Приметы, 152). Русские жители гор. Майкопа запрещают спрашивать, сколько молока дает корова: иначе корову легко сглазить, и она будет давать меньше молока (Сборн. матер. Кавк., т. 34, отд. 3, стр. 16).

§ 41. Прямым выводом из требованья соблюдать тайну является запрет считать, который соблюдается у восточных славян в ряде произ-

водств. Великорусы Тулунского уезда Иркутской губ. запрещают считать убитую дичь — одинаково и в лесу, и дома: иначе не будет удачи в дальнейшей охоте (устное сообщ. проф. Г. С. Виноградова). О запрете считать живую дичь могло бы говорить следующее поверье забайкальских великорусов: кто считает диких гусей во время их перелета, тот теряет память — ее уносят с собой гуси (Логиновский. Матер., 21).

Украинские пчеловоды Полтавщины запрещают считать пчелиные ульи: будто бы от этого гибнут пчелы; и многие пасечники действительно не знают, сколько у них ульев (Л. С. Шульгина. Пчеловодство на Украине, рукопись 1928 г.).

У чукчей считается грехом считать своих домашних оленей (В. И. Иохельсон. Очерк зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе, 40).

Русские сибиряки не считают куриных яиц, особенно первые яйца молодки: иначе курица будет плохо нестись в данном сезоне. Они же запрещают считать цыплят в то время, когда те вылупляются из яиц под наседкой: если первых вышедших цыплят пересчитать, то все прочие задохнутся в яйцах и не вылупятся (устное сообщ. проф. Г. С. Виноградова).

У вятских великорусов запретен счет сырой стряпни (печений): при нарушении этого запрета испечется неудака (Н. Н. Тихоницкая).

У румын Бессарабии запретен счет чего бы то ни было в понедельник: из пересчитанного в этот несчастный и тяжелый день непременно что-нибудь пропадет; желая кому-нибудь зла, пересчитывают его вещи в понедельник громко и нараспев, указывая на каждую вещь пальцем (П. А. Сырку. Из быта бессар. румын, Жив. Стар., 1913, № 1—2, стр. 149).

Эсты не позволяют измерять глубину своих колодцев: иначе в них пересохнет вода (Boecler. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, 1854, стр. 127).

Запрет счета представляет большие неудобства в практической жизни даже и при натуральном хозяйстве. При денежном же хозяйстве соблюдение этого запрета решительно невозможно. И вот, в виде компромисса возник особый счет, который мы назовем «отрицательным»: в нем перед каждым числительным ставится отрицание не. Получается впечатление, как будто счета совсем нет, потому что каждое числительное как бы аннулируется предшествующим ему отрицанием. Этим уничтожаются и дурные последствия счета.

Украинцы Херсонской губ. считают с отрицанием всё живое, а также хлебы и стряпню (печенья, котлеты и т. п.) — перед их выпечкою и после ее. Напр., считая кур при загоне их в сарай, считая сидящих за столом гостей, чтоб подать им нужное количество стаканов, считая налепленные

пирожки или вареники, херсонская украинка прибавляет к каждой цыфре спасительное отрицание *ни:* «ни один, ни два, ни три» и т. д. Применяют отрицательный счет из боязни злого глаза, чтоб не повредить пересчитываемым (устное сообщ. Любови Гринберг). Не исключена возможность, что мы имеем здесь заимствование у евреев, у которых отрицательный счет широко распространен всюду. По моим наблюдениям, евреи и в Харькове и в Ленинграде, считая на языке идиш людей, пользуются всегда отрицательным счетом: nicht eins, nicht zwei, nicht drei, etc. Ленинградские евреи считают так даже в синагоге, где богослужение не начинается, пока не соберется 10 человек и где поэтому собравшиеся пересчитывают сами себя.

У украинцев употребительнее отрицательный счет не в быту, как у евреев, а главным образом в народной медицине; мне известен только еще украинский отрицательный счет в детских играх Городнянского уезда Черниговщины (устное сообщ. участников моего семинария в Харькове 1923 г.). Как доказывает Г. С. Виноградов (Сибирск. Жив. Стар., VII, 1928, стр. 75), счет в детских играх близок к гаданью, и здесь можно видеть параллель к употреблению отрицательного счета в великорусских гаданьях.

Вятские великорусы пользуются отрицательным счетом при пересчитываньи лучинок, употребляемых при гаданье, называя этот счет «назадпереды» (С. Осокин. Народн. быт в сев.-вост. России, Современник, 1856, т. 59, стр. 79—80): считают три раза по девяти.

И в народной медицине отрицательным счетом считают обыкновенно лишь до девяти, отсчитывая «тридевять», т. е. 27. Полтавские украинцы для лечения детского удушья берут 27 комков воробьиного помета, которые считаются с отрицанием и по девяти (Д. Зеленин. Описание рукописей, III, 1114). Гуцулы при лечении детской бессонницы отсчитывают с отрицанием 9 ложек воды в каждом из 9-ти ключей, а также и горячие угли, которые гасят в этой воде (Шухевич. Гуцульщина, Матер. укр. етнол. V, 6). В Оренбургской губ. при лечении огрубелости грудей у родильницы считают до 9-ти, «делая наотмашь пальцем вдавление»: ни первой, ни другой, и т. д. (Черемшанский. Опис. Оренб. губ., 213). У пермяков бабка черпает «тридевять горстей» воды «от уроков», причем горсти считает «сзади»: не одна, не две, не три (Рогов. Матер. для опис. быта пермяков, Пермский сборник, II, 1860, стр. 118).

Поляки приписывают обыкновение все человеческие слова произносить с отрицанием разным представителям нечистой силы, напр. лесным «диким людям», которые крадут детей у людей (Wisła, IV, 714 и 720). В связи с этим воззрением поляки употребляют отрицательный счет в заговорах «во имя чорта» (Lud, II, 233, Federowski). И гуцулы в ночь на Ивана

Купалу, чтоб сорвать цвет папоротника, считают с отрицанием; и христианскую молитву в эту ночь они читают также с отрицанием перед каждой фразой (Матер. укр. етнол., VII, 261, Шухевич); т. е. здесь одновременно и подражание нечистой силе, и отречение от христианства, нужное для заключения союза с нечистой силой (ср. выше § 33).

Грузины приписывают водяному духу каджи-али способ речи «наоборот», т. е. произношение *нет* вместо *да*, и *да* вместо *нет*. Человеку рекомендуется также «наоборот» говорить с водяной, тогда она поймет человека и последует за ним (Сборн. матер. Кавк., т. 18, отд. 3, стр. 365).

Вряд ли однако отрицательный счет явился в результате подобного подражания способам речи представителей нечистой силы. Гораздо больше оснований думать, что отрицательный счет явился простым выходом из неудобств, созданных запретом всякого счета; представление же о сходстве такого способа счета с чертовским способом речи возникло много позднее, у средневековых каббалистов.

§ 42. Одним из проявлений той же тайны служит ритуальная кража. Чаще она встречается в обрядовых действиях и чарах, по принципу: то, что̀ должно иметь необычное действие, то должно быть и получено необычным образом (ср. Wuttke, § 203). Чары нас здесь не интересуют, но ритуальная кража применяется и в некоторых промыслах, согласно с представлением, что краденые (т. е. тайно полученные) предметы наилучше обеспечены от колдовских чар, а потому они лучше ведут к удаче и счастью.

Воронежские охотники крадут молодых щенков, так как купленные щенки «не идут в руку» (П. Гуревич-Афанасьев. О предрассудках охотников Ворон. губ., Ворон. Губ. Ведом. 1861, № 18). Украинские пчеловоды крадут пчел «на завод», т. е. для начала пчеловодного дела, так как хорошо разводятся только лишь краденые пчелы (рукопись Л. С. Шульгиной). Украинцы же крадут для развода гусей, равно как — семена проса, льна и т. п., потому что «с краденого швидче заведеш» (Гринченко. Из уст народа, 40). Великорусы Забайкалья также крадут зерновой хлеб, между прочим и в снопах на поле, для посева, в уверенности, что через это у них будет лучший урожай (Логиновский. Матер., 17). Они же крадут сено для лошади — чтоб не худела (там же, 20).

У карачаевских турок Кавказа запретны и продажа, и дарение кефирных зерен: при нарушении запрета случится несчастье как с дарителем, так и с получившим дар; кефирные зерна можно только брать тайком: тогда злой дух джин будет обманут, и все обойдется благополучно (А. Дьячков-Тарасов. Карач. кефирные зерна и т. д., Бюллетень Сев.-Кавк. Краев. Горск. Ин-та, № 2—4, 1927, стр. 56).

Глава 6. Словесные запреты имен промысловых животных.

§ 43: Психологические основы и генетика этих запретов, по нашей гипотезе. § 44: Запреты имени соболя. § 45: Запреты имен белки; § 46: оленя и марала; § 47: лося; § 48: хорька, колонка, куницы, косули, кабана, рыси; § 49: морских зверей; § 50: летающей дичи; § 51: лисицы; §§ 52—54: зайца. § 55: Отношение к медведю и взгляды на него. § 56: Запрет имени медведя у рыболовов. § 57: Русские названия для медведя. § 58: Запрет древнего индоевропейского имени медведя. § 59. Запреты и подставные имена для медведя у народов Кавказа; § 60: у финно-угров; § 61: у турецких народов; § 62: у монгольских и тунгусских народов; § 63: у палеоазиатов. § 64: Запреты имени тигра. § 65: Имена каких животных подлежали запретам? Запреты имен рыбы.

§ 43. Изложенное выше раскрывает перед нами все те психологические предпосылки, на почве которых развивались словесные запреты охотников и рыболовов. Это прежде всего уверенность первобытного охотника в том, что звери и дичь, понимающие человеческий язык (§ 7), слышат на очень больших расстояниях — слышат не только всё то, что̀ говорит охотник в лесу на промысле, но нередко и то, что̀ он говорит дома, собираясь на промысел (§ 12). Здесь пред нами древнейшая из известных нам, до-анимистическая основа словесных табу охотников. Узнавая из разговоров охотника его замыслы, звери бегут, вследствие чего охота становится неудачной. Чтобы предупредить столь неприятные последствия, охотник прежде всего избегает произносить имена животных, естественно предполагая, что их собственные имена зверям наиболее известны и наилучше понятны. Так сделались запретными на охоте собственные имена промысловых животных. За ними последовал запрет названий охотничьих орудий и всей обстановки охоты; естественно предполагалось, что и по этим словам звери легко могут догадаться о коварных замыслах против них. Тогда же подверглись запрету названия всех вещей, которые считались неприятными для животных; в качестве таковых они были запретны и для самого охотника; т. е., здесь произошло совпадение словесных запретов и табу действий охотника (напр., охотник избегает женщин — и слова женщина, девица для него запретны).

В анимистическую эпоху охотник перенес все свойства, симпатии и антипатии животных — сначала на души этих животных, потом на духов-хозяев отдельных животных пород и, наконец, на духа-хозяина леса (resp. воды, гор). В результате те же самые предосторожности, те же запреты охотник стал применять и при убитых зверях, боясь мести — сначала их ду̀ш, а потом их духов-хозяев. Всё, что̀ считалось неприятным для животных, то стали считать неприятным и для их душ, и для их духов-хозяев.

Когда разные духи-хозяева получили в представлениях человека антропоморфные черты и когда возникла вера в их враждебные отношения между собою, — тогда охотник стал лавировать между враждующими

духами-хозяевами между прочим и с помощью словесных запретов. Он стал умалчивать о всём неприятном и враждебном данному духу-хозяину, во владениях которого он находится и в благоволении которого заинтересован; напр., на воде умалчивал о всём, находящемся в ведении духа лесного или домового, уверенный, что напоминание о том будет неприятно водяному духу-хозяину.

Окружающие со всех сторон охотника опасности — от зверей и от их душ, от людей, включая и слабых женщин, которые могли осквернить его половою нечистотой и «испортить» «злым глазом», от враждующих между собою духов-хозяев, — все эти разнообразные опасности заставили охотника окружить свое занятие тайною. Эта таинственность создала новые словесные запреты (§ 38), одновременно укрепив и развив прежние.

Таким образом, наша гипотеза предполагает, что охотничьи словесные запреты изучаемого нами круга народов создались отнюдь не на почве тотемизма и зоолатрии. Они создались на почве приспособления охотников к природе и к особенностям зверей, а после — к праву их духов-хозяев. Мы никак не можем согласиться, будто бы «условные названия даются охотниками только тем животным, к которым он относится со страхом или почтением» (Ф. Кон. Предварит. отчет по экспедиции, 32). Словесные запреты и вытекающие из них условные «подставные» названия применялись охотниками ко всем животным, которых он промышлял, в добыче которых он был заинтересован.

Правда, более крупные и более ценные звери чаще встречаются в охотничьих запретах, нежели мелкие и ничтожные. Но это так понятно. Чем более важную роль в хозяйстве охотника играл тот или иной зверь, тем больше укреплялись и развивались связанные с ним запреты. К животным, не имеющим промыслового значения, охотничьи запреты перестали применяться совсем. Гиляки отказались продать Л. Шренку цельного соболя, со шкурой и с мясом, боясь неудачи в дальнейшей своей охоте на этого зверя; но белок и колонков они охотно уступали ему прямо из ловушки (Шренк. Об инородцах, II, 250). И это очень понятно: гиляк прекрасно понимает, что имея соболей он может прожить без белки и колонка. Отчасти под влиянием этих «утилитарных» (пользуюсь выражением Шренка) соображений, отчасти на почве разложения старых воззрений, словесные запреты охотников сосредоточились главным образом на немногих ценных зверях.

§ 44. У целого ряда разных народов северной Азии сохраняется словесный запрет имени соболя. По отношению к этому зверьку соблюдаются у разноплеменных охотников также и разные иные запреты. Убитого соболя не вносят в юрту через дверь, никому не показывают; тушу его не

продают, а вывешивают целою на дерево; мясо его едят редко. Живому соболю приписывают «прозорливость» (§ 12); посетители московского зоологического сада с любопытством смотрят на соболей, чего те не любят, — и этого достаточно для того, чтоб на родине московских пленников, в Киренском районе восточной Сибири, соболи перестали ловиться (§ 12); и об убитом соболе нельзя говорить ни худое, ни хорошее (§ 39). При всем том, ни демонического, ни человеческого происхождения соболю никто не приписывает.

С соболем имеют дело исключительно только охотники. Обыватели видят соболей лишь в виде меха на своей или чужой шубе, да разве еще в зоологическом саду. Известно, что соболь держится в местах уединенных, удаленных от человеческого жилья, куда редко заходит нога человека (Черкасов. Зап. охотника вост. Сибири, 269). Он необычайно пуглив и не приносит никакого вреда ни человеку, ни его домашним животным. Отсюда ясно, что все запреты и поверья о соболе могли быть созданы только охотниками.

Высокая ценность соболя — явление сравнительно новое. Еще при первых русских экспедициях на Амур местные туземцы совсем не ценили соболя (Черкасов, там же, 268). Камчадалы до прихода к ним русских считали собольи меха хуже собачьих и ловили соболей больше для мяса, которое употребляли в пищу, а не для меха (Крашенинников, I, 215). Таким образом, есть основания предполагать, что все известные нам запреты и поверья — или были относимы к соболю еще и в то время, когда соболь не выдавался из числа других зверей ценностью своего меха и был самым заурядным, ничем не выдающимся зверьком; или эти запреты были созданы только в XVII веке, после прихода в Сибирь русских. Второе предположение невероятно, тем более что предполагать механическое перенесение на соболя запретов и поверий с какого-либо иного зверя у нас нет никаких оснований. Приходится предполагать, что еще в XVI—XVII вв. многочисленные запреты, связанные теперь лишь с немногими зверями, были общими для всех промысловых животных. Только позднее они исчезли для ряда мелких зверей, сохранившись и сконцентрировавшись вокруг немногих представителей животного царства — тех, которые поражали воображение человека своею мощью, вселяя ужас (медведь), или которые оказывались для человека наиболее полезными и ценными (соболь).

Турки Алтая не употребляют на охоте обычного у них названия для соболя — *кіш*, а пользуются во время охоты условными именами, которые мы называем «подставными» (вслед за Г. Н. Потаниным). Вот эти подставные слова: зверь, *аң* (Вербицкий. Слов. 21, о турках по р. Кондоме; Н. П. Дыренкова). Это общее название употребляется у многих и разных народов как подставное вместо запретных имен медведя, лося, дикого

оленя, волка. Дикий зверь, *алды* (Л. П. Потапов о тубаларах). Окунь, *алабуга* (Вербицкий, Слов. 16), *албуḡа* (Л. П. Потапов об алтайцах). Черный бегущий, *ḱара-јуḡуртыḡ* (Л. П. Потапов о каларцах). Дичь, добыча, доход, *албаḡа* (Вербицкий, Слов. 17, о турках на Кондоме и Абакане; Потапов о шорцах). Для соболя-самца подставное слово: *аскыр аӊ*, жеребец-зверь (Вербицкий. Слов. 21 и 30), *аскыр*, жеребец (Н. П. Дыренкова). Для самки соболя: *ежеӊ, еш аӊ* (Вербицкий. Слов. 55; ср. *еш* самка, молодая овца). Хакасы на охоте называют соболя этим же подставным словом: *аскыр*, жеребец (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 34, Серебряков).

Сойоты, вместо обычного названия *кишь* (Кон. Предварит. отчет, 34), *гишы* (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, II, 139), на охоте называют соболя: *алдык* (Потанин), *алды, албан* (Кон, 34; последнее название означает: подать? первое: дикий зверь?). «Название *кышь* считается недостаточно почтительным и навлекающим на охотника неудачу», почему оно и заменяется другим: *алды* (Е. Яковлев. Этн. обзор, 1900, стр. 64).

Из целого ряда якутских названий для соболя: *кӣс, ӯс, са̄рба, атас, нја̄цы* (Пекарский. Слов.) есть основания считать подставным *нја̄цы*: в бассейне Олекмы и Витима — соболь и соболиха, в других местах — приятель, воспитатель, домовой, кум, кума (Пек., 190 и 1704).

Буряты аларцы на охоте называют соболя: *хошун*, дома: *булгын* (Потанин. Очерки, IV, 160). Об убитом соболе, вносимом в юрту через окно, тункинские буряты говорят: гость пришел (Жив. Стар., 1915, № 1—2, стр. 024, Косыгина).

Гиляцкое название соболя *мыгр-на*, бурый зверь (Шренк. Об инородцах, II, 238), есть основания считать подставным; другие имена того же зверя: *лумр, огроб* (там же).

§ 45. В полное сходство с соболем, название незлобивой белки также запретно у многих народов. На условном охотничьем языке юкагиров белка *(јӧдоцубӓ)* зовется подставным словом: по дереву бегающий, *ша̄гла̄п-па̄т-ӈулбон* (Иохельсон. Матер., 16).

Сойоты, которые вообще «не называют дичь по имени на охоте» (Потанин. Очерки II, прим., стр. 25), «на охоте секретно» зовут белку: *сырбык*, а дома: *тин* (там же, II, 140); *сырбык* — палец?

Турки Алтая белку *(тӥн)* на охоте называют подставными словами: *шарбаḱ, чирбаḱ*, т. е. палец (Л. П. Потапов; Н. П. Дыренкова); *шарбактыḡ*, когтистая (Потапов); *абаш ḱурту*, лесной червяк, и *абаш шишḱанаḱ*, лесная мышь (Дыренкова). Хакасы на охоте называют белку: костяная голова, *сӧḱпас* (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 34, В. Серебряков).

Чуваши заимствовали название белки из русского ве́кша: *пакша, вакша* (Золотницкий. Корневой чув.-русск. слов., 243). Подставные имена, в замену запретных, часто заимствуются от соседей (ср. местные русские названия для зайца, лисы, медведя), но данное чувашское заимствование могло явиться также на почве торговли или сбора дани беличьими мехами.

§ 46. Олень имеет особые подставные названия у охотников Кавказа и Алтая. Осетины оленя *(саг)* называют: рогатый, *сӹкӓдзгн;* головастый, *сардзгн* (Дирр, 11). Шорские охотники на Алтае зовут оленя дятлом, *алаш;* алтайские турки рода калар — каменнокопытным, *таштујакты* (Л. П. Потапов). У монголов имя оленя запретно на горе Байтык-богдо, где нет этого зверя, почему монголы думают, что и имя оленя неприятно духу-хозяину горы (Потанин. Очерки сев.-зап. Монг., II, 93).

Мейе справедливо усматривает следы запретов в том, что ряд индоевропейских языков называют оленя «рогатым»: латинск. cervus и немецк. Hirsch родственны с греческим *κέρας* рог; древне-прусское название оленя *ragingis* образовано от *ragis* рог; и русские называют оленя: соха́тый, т. е. с развилистыми рогами (Quelques hypothèses sur des interdictions, 228). Р. Готьо присоединяет сюда еще и вогульское *šōrp*, от корня **śarv* рог (Mémoires de la Société de linguistique, XVI, 1910—1911, 265, прим.).

Можно догадываться, что с запретами связаны также следующие имена оленя: карагасы называют его: белый зверь (Катанов. Поездка к карагасам, Зап. Геогр. Общ., XVII, 175). Русские называют оленя самца, как впрочем и других крупных самцов: бык, которому противополагается домашний «коровин бык», самец домашней коровы (Иохельсон, Матер., 46).

Самца изюбря или марала, известного своими ценными рогами пантами, русские тоже называют: бык (Жив. Стар., 1897, № 3—4, стр. 270, Зобнин), а также турецким словом: *сын* (Г. Виноградов. Матер. для народн. календаря 1918, стр. 23, об охотниках Минусинского и Нижнеудинского уездов). Тем же словом *сын* называют марала и сойоты (Ф. Кон. Предварит. отчет, 35). Алтайские турки зовут марала: зверь, *аң* (Вербицкий. Грамматика, 1869, прилож., стр. 148).

§ 47. Лося охотники мари (черемисы) Казанской губ. называют описательно: долгие ноги (Ю. Смельницкий. Из охотничьих воспоминаний, I, 1905, стр. 56). Сходно с этим охотничье название лося *(пулан)* у турок Алтая: длинноногий с белыми коленями, *узун азаk ak тізек* (Н. П. Дыренкова).

Якутские охотники лося *(таjах)* чаще называют: *кы̄л,* зверь (Ионов. Дух-хозяин леса, 4, прим.), *улу кы̄л,* большой зверь (Пекарский. Слов.,

3004). Аналогичные имена лося известны у самагиров: *бую,* зверь, животное, рядом с *то, токе* — собственное название лося (Шренк. Об инородцах, II, 268, ср. 146); и у русских на р. Колыме: зверь (Богораз. Слов., 58) и на Урале (Опыт обл. слов., 69). Очень широко распространено у русских название лося, подобно оленю, словом: сохáтый (по всей Сибири), реже: сохáч (Жив. Стар., 1899, стр. 224, о Никольском уезде, Вологодской губ.).

§ 48. Хорька турки Алтая на промысле именуют подставным словом: купец, *kојайым, kојоын.* (Вербицкий. Словарь, 139).

Колонка, *Mustela sibirica,* они же называют: жеребенок, *кулунак, колнак* (Вербицкий. Слов. 150, у турок на Кондоме и Абакане).

Для куницы *(ацвъ)* у абхазских охотников на Кавказе имеется подставное название: мягкошерстая, *хопшка, ахопшка* (Дирр, 17).

Для косули *(ашабста)* у тех же абхазов специальное охотничье название: сухая кровь, *йаᏇа kуа, айаᏇа kуа* (Дирр, 19).

Дикого кабана *(абгнħа)* абхазские охотники называют описательно: длинная морда, *пуqкwaц* (Дирр, 15).

Рысь финские охотники называют: лесная кошка; иначе она будет похищать их овец (Varonen; цитую по Golden Bough, II, 398).

Для песцов у русских охотников на Колыме существует «уклончивое» название: *пáкость* (Богораз. Слов., 102); то же название и для лисиц. «Уклончивыми» названиями В. Г. Богораз называет, очевидно, подставные, т. е. служащие для замены запретных имен. Юкагирское имя песца: *пэчкэц* заимствовано с русского (Иохельсон. Очерк зверопром., 68).

Имя сурка запретно для монголов, когда они находятся на склонах горы Байтык-богдо; подставное слово для сурка: *хулыгыр* (Потанин. Очерки сев.-зап. монг., II, 93).

§ 49. Морские звери подлежат общему правилу табу на их имена. Когда камчадалы ловят на море акулов или мокой-рыбу (*Canis carcharias* Auck.), «то никогда не называют их своим именем, думая, что рыба пузырь свой испортит и сделает негодным к употреблению» (Крашенинников. II, 307). Дело в том, что кишки и пузырь этой «рыбы» высоко ценятся у камчадалов по той причине, что они представляют большие удобства для хранения в них топленого жира. Повидимому, слыша свое имя и догадываясь из того о злых замыслах против нее, рыба эта намеренно портит сама себе свой пузырь, чтоб им не мог воспользоваться человек.

Нерпу или тюленя русские на Колыме называют: крýглая (Богораз. Слов., 71), шведы — «братец Ларс» (Lloyd; цитую по Golden Bough, II, 397). У эстов имя тюленя запретно (F. I. Wiedemann. Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, 448).

§ 50. Имена летающей дичи, птиц, также подлежат охотничьим запретам. У юкагиров куропатка *(ңам̄ľäбiä)* имеет особое условное охотничье наименование, очень сложное: по верхушкам красного топольника перепрыгивающий, *нóлут-ічäгäн-мóнцінулбон* (Иохельсон. Матер., 16).

Тетерев *(куртујах)* у якутов имеет два подставных (что якуты называют: *харыстāн,* см. § 71) имени: *токур кутурук,* собственно: кривой, согнутый хвост, и *токутар, токутур* кривящий, сгибающий (Пекарский. Слов. 2711 и 2712).

Якутское же подставное название для глухаря (*Tetrao urogaloides* Midd.): *кöбдö,* собственно: неплотный (там же, стр. 1118).

У кавказских абхазов отмечено специально-охотничье слово для дичи: *йцарах, айцарах* (Дирр, 19).

§ 51. Лиса хорошо знакома не только охотникам, но и обывателям — и потому, что она часто крадет у них кур и других домашних птиц, и потому, что она — столь обычный персонаж в фольклорных сказаниях всех народов. И в словесных запретах, относящихся к лисе, мы встречаем некоторую двойственность: одни из них ничем не отличаются от типичных охотничьих запретов, другие носят явные следы более позднего и чуждого первобытным охотникам мировоззрения.

Такую же двойственность мы встречаем и в символическом значении лисы, как встречи. У славян и турок преобладает дурное, неблагоприятное значение лисы, как встречи; напротив, у народов Кавказа и персов встреча лисы предвещает удачу. Исключений из этого правила нам известно очень немного.

Символическим значением лисы, как «дурной приметы», псковские рыболовы-великорусы объясняли П. Якушкину и запрет имени лисицы. Подставным словом для запретного на воде имени лисы у них служит: хвостýха (П. Якушкин. Путевые письма, 1860, стр. 153). У тех же рыболовов запретны на воде слова: заяц, медведь, поп, — и мы объясняем все эти запреты на почве вражды водяного с лешим и с христианством (§ 34).

У русских охотников на далекой Колыме известно подставное название для лисы: *пáкость* (Богораз. Слов. 102), т. е. собственно: нечистота, мерзость, нечто дурное.

Подставные имена для лисы, явно свидетельствующие о запрете ее собственного имени, отмечены еще у юкагиров, якутов, осетин, финнов и шведов. На охотничьем языке юкагиров лиса *(шахáлä)* зовется: носатый зверь, *јоңнол-нóдо* (Иохельсон. Матер., 16). У якутов лиса *(сасыл, багдарын)* известна под подставным именем: *нāраҕан* (Пекарский. Слов., 1680—1681). Охотники-осетины называют лису: *гадг рувас,* вместо обычного *рувас* (Дирр, 11). Финские охотники называют лису: дичь; также зовут и зайца;

по их мнению, если называть животных на охоте их настоящими именами, то не будешь иметь удачи в охоте: животные на это обижаются и мстят (Varonen; цитую по Golden Bough, II, 398). Шведы называют лису подставными именами: «голубая нога» и «кто идет в лес» (цитую там же, II, 397).

Мейе справедливо усматривает последствие словесных табу в том, что названия лисы в индо-европейских языках очень разнообразны и не сходны между собой (Quelques hypothèses sur des interdictions etc., 288). Русские уральцы пользуются для лисы заимствованным из турецких наречий словом: тю́лька (Мартынов. Уральск. слов., 76; ср. казак-киргизское и телеутское *тулкӳ* — лиса: Вербицкий. Слов., 383). У поляков отмечено название для лисы: pies, т. е. пёс, собака (Archiv für Slav. Philologie, т. 37, 1920, стр. 490, Kr. Bulat). У гиляков, рядом с обычным именем лисы: *кэхк*, встречается иное, производящее впечатление подставного слова: *пагланч*, красный зверь (Шренк. Об инородцах, II, 238). Все эти факты можно предположительно объяснять влиянием словесных запретов собственного имени лисицы.

Очень сомнительна древность специального охотничьего названия лисьего хвоста у русских: труба́ (Дриянский. Записки мелкотравчатого, 16; Даль. Слов., IV, 849), а равно польского охотничьего названия żmijka, маленькая змея, для одного из детенышей лисы, которого, согласно с поверьем польских охотников, никогда не поймает собака (Archiv für Slav. Philologie, т. 37, 1920, стр. 490, Kr. Bulat).

Явно не охотничьего происхождения широко распространенные ласкательно-шутливые имена лисы, особенно ку́мушка, латышское kūminsch, немецкое мекленбургское vaddermann, французское compère le renard. В старой Ирландии действительно приглашали лисиц в кумы своим детям, надеясь этим снискать милость и благоволение лисиц, знающих человеческий язык (Wörter und Sachen, IV, 1912, стр. 176, R. Riegler). Думаем, что у сербов по отношению к волку сохранилось это же самое обыкновение в более древней форме: сербы называют именем волка, ву̑к, ребенка, чтоб его не съели вещицы, т. е. чтоб он не умер от детских болезней. Автор известного сербского словаря Вук Стеф. Караџић (Српски рјечник, 1852, стр. 78) пишет, что и сам он получил имя Вука в связи с этим обычаем. Ниже (часть II) мы увидим, что обыкновение давать детям звериные и иные необычные имена с целью спасти их от злых духов — широко распространено почти у всех народов интересующего нас культурного круга. Дальнейшим развитием этого обыкновения, очевидно, и явилось приглашение одноименного звериного патрона в кумы ребенку. Так нужно объяснять общеевропейские имена для волка и лисы: куманёк и ку́мушка.

§ 52. В запретах и иных поверьях о зайце много таких, которые явно созданы не в охотничьей среде, во всяком случае — не первобытным охотником. Таково, например, поверье о близости зайца к нечистой силе. По верованиям восточных славян, не только чорт показывается в образе зайца (Этн. Обозр., 1900, № 4, стр. 80 и 81, о великорусах Орловской губ.), но заяц является «передовым чорта» (Чубинский. Труды экспедиции, I, 55, об украинцах), или прислужником лешего (Н. Н. Тихоницкая, о великорусах вятского края). В западной Европе заяц всюду имеет значение символа ведьмы (Wörter und Sachen, IV, 1912, стр. 174, R. Riegler).

В. Клингер удачно объясняет такую роль зайца на следующей почве: в этом ночном и быстроногом животном давно стали видеть животное-душу. Отсюда же В. Клингер выводит, вопреки Тэйлору, общераспространенное символическое значение зайца, как дурной встречи (В. Клингер. Животное в античном и современном суеверии, 331—332). Встреча с зайцем считается дурным предзнаменованием у всех славян, как восточных, так и западных, и южных, во всей Германии, Франции, Англии и Норвегии, у самых разных народов Кавказа, в Сибири — у якутов и бурят. Единственное исключение нам известно для Померании, где перебежавший дорогу заяц считается предвестьем счастья (Ермолов. Нар. сельскохоз. мудрость, III, 273).

Но в словесных запретах имени зайца встречаются безусловно и древние охотничьи. Мы уже говорили выше (§ 35) о табу имени зайца на водах, у рыболовов и пловцов, в чем мы видим отблеск вражды духов-хозяев воды и леса и приспособление к этой вражде со стороны человека. Подставные имена для зайца: на Псковском озере — кривéнь (П. Якушкин. Путев. письма, 153; И. Д. Кузнецов., Слов., 41 и 56), на озерах Холмогорского уезда: лесной барашек (А. Колчин, № 19, откуда и Ефименко. Матер., II, 259; Подвысоцкий. Словарь, 126). С. Максимов («Год на севере») и П. Шейн (Дополнение к слов. Даля, 23) неудачно переделали слово кривень в кровень, очевидно объединив его с словом кровь.

Так как на водах у русских рыболовов одинаково запретны имена зайца и медведя, то Потанин (Очерки сев.-зап. Монголии, IV, 700) высказал предподожение: «как будто заяц и медведь носили одно имя». Предположение совершенно не нужное и ошибочное. Центр тяжести этих запретов и поверий не в тожестве имен, а во вражде между духами-хозяевами воды и леса: водяному хозяину неприятно всякое упоминание в его царстве о подданных и слугах лесного духа-хозяина (§ 35). Псковские рыболовы объясняли П. Якушкину запрет имени зайца на водах тем, что назвать зайца на озере — «дурная примета», да к тому же у нас дурного ловца «заячником» дразнят (Путевые письма, 153).

На лесной охоте запрет имени зайца отмечен у народов турецких, кавказских, финских и палеоазиатских. Турки Алтая на р. Кондоме зайца (*kojон*, общетурецкое *kојан*, *козан*) во время охоты называют особым словом: *jірік* (Вербицкий. Слов., 94). Сойоты: *цаган богу*, вместо обычного *кодан* (Потанин. Очерки сев.-зап. Монг., II, 141). Для казанских татар имеется лишь глухое и неопределенное указание: «имя зайца в некоторых кантонах Татреспублики заменяется другим именем» (Губайдуллины. Пища казанских татар, Вестник Научного Общества Татароведения, 1927, № 6, стр. 20).

Охотники-осетины называют зайца *(таркус)* подставным словом *coqrp*, т. е. косой (Дирр, 11). Абхазские охотники вместо обычного *ажа* говорят: *лымһаду*, т. е. дословно: ушастый, и *ахопика лымһакwац*, т. е. длинноухий и мягкошерстый (Дирр, 17, ср. 11 и 14). Кутаисские грузины, вместо обычного *kurdγeli*, называют зайца словом *namsi* (устное сообщение студ. А. Чиракадзе).

Финские охотники называют зайца общим словом: дичь (Varonen; цитую по Golden Bough, II, 398). Эсты не называют зайца своим именем, чтоб меньше вредил озими. Подставные имена для зайца: хозяин осинника, *aawiko-isand;* прыгун, *kargaja;* костяная нога, *luujalg*; длинное ухо, *pikkõwr* (Boecler und Kreutzwald. Der Ehsten abergläub. Gebräuche, 121). У охотников-юкагиров условное профессиональное название для зайца *(чомо́ро):* у опушки тальников бегающий, *н̓а̓ммад-іӯілгӓн-пӑт̓нулбон* (Иохельсон. Матер., 16).

§ 53. Для приведенных выше случаев мы имеем прямые указания о запретах обычного имени зайца, плодом чего и явились подставные имена. Для дальнейших случаев прямых указаний о запрете у нас нет, и запрет можно лишь предполагать — по аналогии.

У восточных славян известно большое количество названий для зайца. Разумеем не названия для разновидностей этого зверька (русак, тума́к, серяк, беляк, ярыш и т. п.), а лишь общие названия зайца. Весьма характерна наличность слова, заимствованного из турецких наречий: *куе́нь* (Опыт областного словаря, 95, как рязанское; не является ли приведенное выше псковское криве́ль переделкой того же турецкого под влиянием народной этимологии: по применению к кривой?); *куя́н* (там же, 99 — томское).

Повсюду у великорусов распространено название для зайца: косо́й, хотя глаза зайца, как известно, совсем не косы. В Сибири столь же широко распространено название зайца: ушка́н (Гуляев. Оч. южн. Сибири, 139; Кривошапкин. Енис. окр., 62; II, 56; Богораз. Слов., 149; Дьячков. Анадырск. край, 69 и 107; Жив. Стар., 1915, № 4, стр. 429); это слово заимствовано от русских также и якутами (Пекарский. Слов., 3079).

Украинцы Екатеринославской губ. называли зайца: выцарапень (Д. Зеленин. Опис. рукописей Геогр. Общ., I, 483); то же название отмечено у белорусов бывшего Суражского уезда, Черниговской губ. (Архив Географ. Общ., 46, 14). У белорусов соседнего Новозыбковского уезда: выторопень (Архив Геогр. Общ. 46, 12, 1849 г.).

У великорусов встречается название для зайца: ку́цый, собственно: бесхвостый (Ермолов. Нар. сельскохоз. мудрость, III, 272). У олонецких великорусов: овсянник (Барсов. Причитания, I, стр. XII), как называют и медведя. На Дону тру́сик служит названием не только для кролика, но и для зайца (В. Соловьев. Особенности говора донских казаков, 49).

Польское охотничье название для зайца kot встречается уже в XVI в.; оно происходит не от названия кошки, felis, а в родстве с глаголом kocić, котиться (A. Brückner. Słownik etymologiczny języka polskiego, 1927, стр. 261).

У чуваш Н. Ашмарин отмечает четыре различных названия для зайца, из которых одно заимствовано от казанских татар, другое обозначает дословно: дичь. «Можно предположить, — замечает Ашмарин, — что все эти названия зайца явились у чуваш в позднейшее время, а старинное его наименование ими уже забыто» (Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии, т. 32, вып. 2, 1923, стр. 230). Исчезновение старого имени и разнообразие новых проще всего объяснять на почве словесного запрета.

Якутских названий для зайца не менее пяти (см. Пекарский. Слов., 2516, s. v. *табысхан*). Из их числа подставными словами можно считать заимствованное от русских *ускāн*, ушкан (там же, 3079) и *туртас*, служащее одновременно названием для дикой козы, косули (там же, 2845).

Вотяки также называют зайца козой: *кеч*, коза и *луд-кеч*, полевая коза (F. Wiedeman. Syrjänisch-deutsches Wörterbuch, 1880, стр. 486).

У сойотов отмечено местное название для зайца, заимствованное от монголов: *толай* (Ф. Кон. Предвар. отчет: Изв. Вост.-Сиб. Отд., т. 34, стр. 32); у алтайцев: *айƀыр тӯлаŷ* почтительное обращение к зайцу (Анохин. Матер., 60).

§ 54. У подкарпатских украинцев находим запрет имени зайца не на охоте, а в домашней обстановке: «в присутствии младенца нельзя говорить о зайце, иначе на ребенка нападет сонливость». В случае необходимости вместо заяц нужно произносить: spjuch (Fr. Řehoř. Na rusínskych křtinách, журнал Zlatá Praha, IV, 1887, № 9, стр. 134—135; сообщено мне П. Г. Богатыревым). Здесь устанавливается какая-то связь между сонливостью и зайцем. Подставное слово сп'юх явно образовано от глагола спать. У поляков: когда ребенок просыпается, нельзя вспоминать о зайце, иначе

сон ребенка будет так же краток, как у зайца (Wisła, III, 515), т. е. последствием является уже не сонливость, а бессоница.

Подобную же связь зайца с сонливостью ребенка находим и у армян Зангезурского у., Елисаветпольской губернии: они, чтоб вызвать сонливость у крикливого ребенка, к подушке последнего пришивают заячьи уши (Н. Григоров. Село Татев, Сборн. матер. Кавк., XIII, 1892, отд. 1, стр. 114). И в других местах у армян, если ребенку не спится, то под голову его кладут уши зайца или выползок змеи (Сборн. матер. Кавк., т. 25, отд. 2, стр. 135, Г. Осипов).

Во всем этом явная память об известном древнем поверье, по которому зайцы спят с открытыми глазами (В. Клингер. Животное в античном и современном суеверии, 333). Это поверье сохраняется также в Польше и в Болгарии (Клингер. Там же). Известно оно и армянам: «если беременная женщина поест зайчатины, то младенец ее будет спать, как заяц, с открытыми глазами, и много спать» (Н. Григоров. Село Татев, 114).

Таким образом, можно думать, что эти поверья о сонливости зайца распространялись вместе с античною культурою. На почве поверья развился и запрет: если сонливость зайца передается ребенку через заячьи уши, то она может передаться также и через имя зайца; отсюда запрет имени зайца, чтобы предупредить появление сонливости у ребенка.

Для нас здесь важно установить, что словесные запреты имен животных не все одинаково древни и не все возникли в среде охотников. Запреты имен волка, змеи, мыши и некоторых других зверей и птиц также явно созданы не охотниками, а в домашней обстановке — и их мы рассматриваем не здесь, а во второй части нашего труда.

§ 55. Медведь очень хорошо знаком не только охотникам, но и простым обывателям. На севере Азии и в Европе медведь является царем лесов и зверей — самым сильным и грозным для населения зверем. Весьма большой вред[1] наносят медведи и домашнему скоту населения. Прежде часты были случаи, когда от медведей гибли люди: сказания почти всех народов лесной Сибири полны сведений о таких случаях.

Миддендорф приводит ряд красноречивых фактов в доказательство обилия медведей в недавнем прошлом. В области от Камчатки до низовьев Амура, по Миддендорфу, в один день можно было встретить от 10 до 20 медведей. Даже в окрестностях Петербурга, уже пересеченных железными дорогами, ежегодно убивали от 30 до 40 медведей. В Сибири XVIII в. медведи

---

[1] «Медведь отнимает у человека еду и добычу. Он разбивает погреба, амбары, в оставленном временно доме разбирает окно или потолок и истребляет все съедобное, валит висячие (на столбах) амбарчики и похищает запасную рыбу, сушеное мясо, убитых оленей; разрушает ловушки, вынимая добычу и съедая наживу» (Иохельсон. Очерк зверопром., 81).

заходили и в города, не только в Березов, но и в Иркутск; в 1732 г. медведь бродил по улицам Иркутска и вышел в противоположные ворота: его пропустили, так как считали оборотнем (Миддендорф. Путеш., II, 90).

Медведь поражал воображение северного охотника не только своей силой и грозным ревом, но также и своим сходством с человеком. Даже у белого медведя северные народы находят «весьма много сходства с человеком» (Миддендорф. Путеш., II, 159). Качинские татары уверены, что медведь прежде был человеком, и в доказательство указывают на то, что медведь ходит на задних лапах, как человек на ногах; лапы его похожи на руки, он берет ими и держит предметы так же, как человек; а когда убитый и ободранный положен на спину, то имеет поразительное сходство с человеком (Н. Попов. Поверья и некоторые обычаи качинских татар, Изв. Геогр. Общ., т. 20, стр. 35—36). Также и по мнению якутов и эстов: медведица, с которой содрали шкуру, поразительно походит на голую женщину (Кулаковский. Матер., 58). Сойоты видят близкое сходство медведя с человеком в том, что медведь точно так же, как и люди, копает для себя корни растений — кандык и сарану, ест ягоды, орехи, грибы и мед; след его человечий и он ходит на двух ногах (Е. Яковлев. Этн. заметки о сойотах, Изв. Красноярск. Подъотдела, I, вып. 3, 1902, стр. 53); он обладает человечьим смыслом, умом (Потанин. Очерки сев.-зап. Монг., IV, 167).

Не удивительно, что почти у всех народов интересующего нас круга известны поверья и сказания о человеческом происхождении медведя, вместе с уверенностью, что от сожительства медведя с женщиною родятся дети. Из славянских народов великорусы, белорусы, украинцы, поляки и сербы-черногорцы считают медведя превращенным человеком; из народов Кавказа — осетины, армяне и ингуши; из финно-угров — лопари, мордва, вотяки, эсты, вогулы; из турецких народов — алтайские турки, сагайцы, качинцы, сойоты, якуты, османы и кавказские татары; наконец — буряты, тунгусы, ламуты, чукчи и айны, — все одинаково говорят о человеческом происхождении медведя.

Широко распространенное среди этнографов мнение об обоготворении медведя северными народами сильно преувеличено. В известном медвежьем празднике и в других обрядах, связанных с медведем, этнографы прежде видели культ в честь божественного медведя. Теперь мы знаем, что все эти обряды объясняются на иной почве, что все элементы медвежьего праздника встречаются также и в применении к другим зверям. Так, чукчи обставляют особыми обрядами убиение диких оленей, приходящих в их стада (Богораз. Матер., 105—106); камчадалы устраивают пышные торжества в честь убитых ими тюленей (Крашенинников. I, 266—268). Если остяки в качестве присяги целуют, грызут и рубят медвежье ухо или медвежий зуб, то

у них же еще более сильной присягой считается поцелуй в ноздрю горностальей головы (Кривошапкин. Енис. округ, 135).

Вопреки старому мнению, «у айнов медведь не считается божеством» (Бр. Пилсудский. На медвежьем празднике айнов, Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 145). И «гиляки очень далеки от того, чтобы смотреть на медведя как на бога» (Штернберг. Сахалинские гиляки, Этн. Обозр., 1893, № 2, стр. 25).

Однако, у некоторых народов произошло более или менее полное слияние духа-хозяина леса или гор с медведем. Как самый сильный и опасный обитатель лесов, он легко мог быть признан «хозяином», который не пускает никого посторонних в свои владения. Такое верованье нисколько не противоречит человеческому происхождению медведя: весьма обычное у многих народов верованье признает лесных и иных духов-хозяев умершими неестественною смертью людьми (Д. Зеленин. Очерки русской мифологии, 24 и 46).

У восточных славян известно представление о близости медведя к лешему, т. е. к духу-хозяину леса (Ермолов. Нар. сельскохоз. мудрость, III, 244), о чем может свидетельствовать и название медведя «хозяином» (см. ниже). Якуты считают медведя «царем рощ и лесов», «князем зверей» (Серошевский. Якуты, 139 и 658), самоеды — сыном лешего (Третьяков. Туруханский край, Зап. Геогр. Общ., II, 1869, стр. 486), айны — сыном горного бога (М. Добротворский. Аинско-русский слов., 41), т. е. очевидно духа-хозяина гор. Якут при встрече с медведем говорит ему: «мы знаем, что ты единственный владетель этих мест; но мы зашли в твои владения не потому, что желали нанести тебе оскорбление... Пропусти нас!» (Шкловский. Очерки крайн. сев.-востока, Зап. Вост.-Сиб. Отдела, II, вып. 1, стр. 39).

В народных представлениях медведь является далеко не единственным животным, ведущим свое происхождение от человека. Такое же человеческое происхождение приписывают алеуты бобру, буряты сурку, чукчи лисе, турфанские татары зайцу и т. д.; лягушки и многие из птиц, по воззрениям разных народов, имеют также человеческое происхождение.

§ 56. Подобно именам лисы и зайца, имя медведя запретно у восточных славян на водах, у рыболовов. У астраханских великорусов «существует чрезвычайно странное поверье, что в море не должно поминать слово медведь: иначе поднимется буря, и что лучше назвать его аёвом или раминским» (И. Михайлов. Хоз.-статистич. очерки Астрах. губ., 1851, стр. 170; ср. выше § 35). Замечательно, что медведей здесь вовсе нет. Подставное имя медведю аёв или аю́ заимствовано от казак-киргизов, а ра́минский означает: лесной, происходя от северно-великорусского слова ра́менье — густой лес.

Тот же запрет у великорусских рыболовов на Белоозере и на Псковском озере. Но подставных слов здесь не отмечено (И. Д. Кузнецов. Рыбопромышл. словарь Псковского водоема, 1915, стр. 66, ср. стр. 10). На Белоозере и последствия нарушения табу отличны: «тоня (невод) заденет, или якорь не вытащить, что-нибудь случится» (бр. Соколовы. Сказки и песни Белоз. края, 533).

Мы объяснили уже (§ 35) подобные запреты рыболовов на почве вражды духов-хозяев воды и леса. При упоминании медведя водяной сердится точно так же, как при упоминании лисы или зайца. В случаях с медведем нам гнев водяного еще понятнее: медведь иногда сливается с духом-хозяином леса (§ 55).

§ 57. На суше, в частности у русских охотников, имя медведя также запретно, только последствия нарушения табу иные. Олонецкие великорусы, по словам Г. Куликовского, совершенно не знают слова медведь (Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 115), заменяя его подставными именами. Русские на Колыме, по сообщению В. Г. Богораза, предпочитают совсем не говорить о медведе: «медведь — знатливец, ведун, он всё узна́ет и за обиду отомстит», так что русские в этом краю не решаются и охотиться на медведя с ружьем, «даже перестали настораживать кулемы — старинные ловушки из бревен, отягощенных камнями» (Художественный Фольклор, I, 69). Т. е., страх перед медведем на Колыме постепенно усиливается, очевидно по мере убыли медведей и меньшей поэтому привычки и сноровки иметь с ними дело.

Весьма характерно великорусское подставное слово для медведя: хозя́ин, обычное в Олонецкой губ. (Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 115; Куликовский. Словарь, 129), на Колыме (Шкловский. Очерки крайн. сев.-востока, I, 40) и в Забайкалье (Черкасов. Зап. ох. вост. Сибири, 89). То же слово хозя́ин служит у великорусов и названием для домового, т. е. духа-хозяина дома. Здесь можно видеть лишнее доказательство в пользу того, что медведю кое-где приписываются функции духа-хозяина леса (§ 55). Аналогичное подставное слово для медведя известно у якутов (§ 61).

Старик — подставное имя для медведя у русских на Колыме, которые называют «стариком», в заочной речи, также и «почтенных людей» (Богораз. Слов., 136). Стариком нередко великорусы зовут старшего в доме, домохозяина, и в применении к медведю можно предполагать близость значения обоих слов: хозяин и старик. «Стариком» медведя называют и многие иные народы — финно-угры, турки, тунгусы и шведы.

Дедушко — еще русское название для медведя на р. Колыме (Шкловский. Там же, стр. 21; Богораз. Слов., 48); от него образовано даже прилагательное: «дедушкова́то место» — обильное медведями (Богораз.

Слов., 48). Это слово может и не обозначать родства; всякого старика, престарелого домохозяина, а также и лешего, великорусы называют тем же словом: дедушко. Турки Сибири, тунгусы, монголы, остяки, а также шведы называют медведя дедом. Во многих случаях тут имеется в виду явное название по родству, вполне понятное с точки зрения происхождения медведя от человека (§ 55).

Гуцулы в Карпатах называют медведя: вуйко, т. е. дядюшка (Шухевич. Гуцульщина, I, 22). То же украинское имя приводит и Кайндль, добавляя: имя медвід народ произносит неохотно, обычно употребляя для обозначения этого страшного противника слово вуйко (Kaindl. Huzulen, 103). Сравнить с этим черногорское название медведя: стрико Мијо, т. е. дядюшка Миша (П. А. Ровинский. Черногория, т. 2, часть 2, стр. 488). Медведицу русские называют: матýха (Даль. Слов., II, 813), т. е. собственно: мать; олонецкое: мáтка (Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 115, Куликовский).

Местоимения он, сам — обычные названия медведя у великорусов Олонецкой губ. (Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 115; Куликовский. Слов. 71) и на Колыме (Художественный Фольклор, I, 69, Богораз). На Енисее поговорка о медведе гласит: «его либо добудешь, либо дома не будешь» (Изв. Вост.-Сиб. Отдела, т. 32, 1901, вып. 1—2, стр. 104). Местоимение *он* служит обычным подставным словом в замену запретного имени лихорадки и запретных же имен покойников (см. II часть); на войне так называют неприятеля (ср. Л. Н. Толстой. Набег, гл. 10). Сам — обычное в быту название для хозяина, для главного начальника.

Самуха, название медведицы у великорусов Никольского уезда, Вологодской губ. (Жив. Стар., 1899, стр. 226), нужно понимать как женский род к сам, образованный обычным суффиксом — ýха (ср. большýха от большóй). Сáмих — медведь (там же) повидимому образовано уже позднее, как пара к самуха. Нет оснований видеть тут влияние слова самèц. Медведя самца в народе называют: пест (Даль. Слов., II, 813), кобель, бык (Черкасов. Зап. охотн. вост. Сибири, 114; Archiv für Slav. Philologie, т. 37, стр. 489, Kr. Bulat), пороз. Детеныша-медвежонка на Вятке называют: кошлёнок (Слов. II Отдел. Акад. Наук, IV, s. v.), на Колыме: цыплёнок — так же как и детенышей разных иных зверей (Шкловский. Там же, стр. 122); ср. польское szczenię, как название медвежонка (Bulat, 490).

Очень широко распространены у русских и у других славян ласкательные и почтительные названия медведя христианскими личными именами. Их ближайшее отношение к нашей теме явствует из профессионального языка холмогорских рыбаков, где «Миша стукалка» служит подставным словом в замену запретного на водах имени медведя (Колчин). Лесков в своем

рассказе «Зверь» (гл. 4) справедливо замечает: «медведей в России вообще зовут мишками». Преобладает именно уменьшительное ми́шка, чем, быть может, выдается связь с старым славянским мечька — медведь. Впрочем, А. Брюкнер разделяет эти слова, считая польское mieszka сокращением слова miedźwiedź, а мечька выводя от корня mek (Brückner. Słownik, 335). Очень обычно сочетание: косола́пый мишка (Черкасов. Зап. охотн., 89). На Вятке: маська — медведь (Васнецов. Словарь, 130).

Фамильярному ми́шка, мишу́к (Даль. Слов.) соответствует почтительное: Михайло Иваныч господин Топтыгин (Мельников-Печерский. Старые годы, V, В монастыре, т. II, 1897, стр. 139), иногда просто: Топтыгин (Черкасов. Зап. охотн., 89), реже: Герасим Потапович (шутливо; в Ахтырском уезде Харьковщины; Архив Геогр. Общ., 44, 16), или просто: Потапыч (Даль. Слов.). И медведица тоже носит личные христианские имена: Матрёна, Аксинья (Даль. Слов., II, 813).

Зверь — очень обычное у всех великорусов, явно подставное, название для медведя, реже — для волка, лося, оленя (Даль. Слов., II, 812; Слов. II Отдел. Акад. Наук, II, s. v.; Этн. Обозр., 1890, № 1, стр. 115); о Сибири: Черкасов. Зап. охотн., 89; Г. Виноградов. Матер. для нар. календаря, 26, 28 и др. На Вятке и в Твери зверь одновременно обозначает и медведя, и волка (Васнецов. Слов., 88; Куроптев. Слободской уезд, 44 и 67; Архив Геогр. Общ., 41, 46, о Тверском уезде). Звери́на — медведь (Опыт. обл. Слов., 69 об Иркутске).

Употребительнее, особенно в Сибири, с эпитетом: чёрный зверь. У русских на р. Колыме Богораз отмечает это сочетание как «уклончивое выражение» (Слов., 151), т. е. как подставное слово; «зверь» без эпитета здесь означает лося. То же самое значение имеет у русских колымчан и выражение «хищной зверь» (151). Чёрный зверь, как название медведя, отмечает еще Даль (Слов., II, 812), Иохельсон (Очерк зверопромышленности, 91, прим.) и Черкасов (Зап. охотн., 89). «Зверем» называют медведя и разные иные народы: тунгусы, буряты; ср. древнее македонское название медведя *κυνοῦπες*, собственно: дикий зверь (Meillet. Quelques hypothèses, 285).

Ряд других эпитетов-прилагательных служат названием для медведя: косма́тый (Слов. II Отдел. Акад. Наук, IV, s. v.), с чем сравнить литовское название медведя *kłokis*, *łokis*, собственно: кудлатый (Brückner. Słownik, 361); зап.-украинское вели́кий, в отличие от ма́лий — волк (Kaindl. Huzulen, 103; Шухевич. Гуцульщина, I, 22); великорусское астраханское ра́менский, приведенное нами выше (§ 56), чему соответствует по значению: урма́нный (Даль. Слов., II, 812); мохна́тый, ле́ший, ку́цый (Даль. там же). От них образованы существительные: косма́ч (Слов. II Отдел. IV, s. v.), мохна́ч (Даль. Слов., II, 812), ку́цык (Даль. Там же).

Ряд местных названий медведя подчеркивают разные свойства зверя, подобно литературному медве́дь, означающему любовь медведя к меду. Томское сарапу́лька (Жив. Стар., 1895, стр. 418), т. е. царапающий; шату́н (Буслаев. О преподавании, 369), т. е. бродяга;[1] череповецкое овся́ник (Барсов. Причитания, II, 325), т. е. кушающий (или мнущий?) овес, с чеШрадер сравнивает немецкое Haberstreichel (Reallexikon, 81); череповецкое тюфтяник — название для толстого медведя и вместе для пирога с брюквой (Барсов. Причитания, II, 332); украинское бо́ртник (Národopisny Věstník Československý, XVI, 1923, № 1—2, стр. 50, прим., I. Dobrovskij) или бортовщи́к (Даль. Слов., I, 289, s. v. борть); костромское пчелу́х (Даль. Слов., III, 1433); три последних названия отмечают любовь зверя к меду; еще: костопра́в, лома́ка, ломы́га (Даль. Слов., II, 812).

Есть еще бранные имена медведя: чёрная не́мочь (Черкасов. Зап. охотн., 89 и 114), косма́тый чорт (там же, 89), ла́пистый чорт (Даль. Слов., II, 812), пакостни́к (Опыт обл. слов. 152, Олонецкое).

§ 58. Переходя к прошлому, надо вспомнить, что современное литературное медведь (дословно: кто ест мед) было некогда подставным словом. И здесь мы имеем прекрасный образец того, как подставные слова становятся после в свою очередь запретными. Не исключена возможность, что некоторые видоизменения этого слова в разных языках вызваны запретами: украинское ведмідь (Гринченко. Слов., I, 130), польское niedźwiedz (A. Brückner. Słownik, 360), сибирское великорусское мудведь, мудведёнок (М. Азадовский. Сказки Верхнеленского края, Сибирская Жив. Стар., II, 1924, прилож., стр. 36).

Известно, что древнее, праиндоевропейское имя медведя **r̥kso-s* (санскр. *r̥kṣa*, латинск. ursus, греч. *ἄρκτος*) не сохранилось ни в славянских, ни в германских, ни в литовском языках. Обычно это исчезновение древнего имени зверя объясняют, и справедливо, словесным табу (Meillet. Quelques hypothèses, 282—286; A. Brückner. Słownik etymologiczny, 360; ср. Th. Bloch. Wörter und Sachen, II, 1910, стр. 4, прим.).

§ 59. Из числа народов Кавказа запрет имени медведя известен нам у осетин и абхазов. У последних, вместо обычного имени медведя *амщ, мщ,* охотники употребляют подставное слово: *шапазк* (Дирр, стр. 11 и 18). В охотничьем языке осетин имеется специальное название для медведя: *датугін* (Вс. Миллер. Осетинско-русско-немецкий словарь, под ред. А. А. Фреймана. I, 1927, стр. 481).

В кабардинском языке одно из имен медведя, *мыçе*, считается заимствованным из русского ми́ша (Сборн. матер. Кавк., XII, 1891, стр. 70).

[1] Словом шату́н называют и лешего.

§ 60. В группе финно-угорских языков нет общего названия для медведя, столь хорошо знакомого всем финно-уграм (R. Gauthiot. Des noms de l'abeille etc., Mémoires de la Société de linguistique, XVI, 1910—1911, стр. 264, прим.).

Среди финно-угорских имен для медведя не мало заимствованных, как напр., венгерское medve из славянского медве́дь, черемисское (мари) *möskä* из русского ми́шка. Р. Р. Штакельберг считает пермяцкое (коми) *khirs* заимствованием из иранского: ср. ново-персидское *xirs*. (Древности Восточные, Труды Вост. Комиссии Моск. Археол. Общ., I, 1893, стр. 289: Ирано-финнские лексикальные отношения).

У кольских лопарей Н. Харузин отметил «обычай не называть медведя по имени, а давать ему какое-либо прозвище, либо даже проще — избегать разговоров про него» (Русские лопари, 199). Он же приводит свидетельство Гоггюера XVIII в., когда лопари называли медведя: дедушка — «имя, которым лопари называют всякого, к кому питают уважение, напр. пастора, судью и т. п.» (там же, 199). По сообщению Георги, лопари называют медведя не своим именем, а «подшубным стариком» (Описание всех обитающих в Росс. госуд. народов, I, 1799, стр. 13), т. е. очевидно: одетый в шубу старик, подставное имя медведя, отмеченное и у остяков. Ср. ниже § 79 об особом лопарском глаголе для обозначения варки медвежьего мяса.

Эсты не называют медведя его собственным именем — так же, как волка и тюленя (F. I. Wiedemann. Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, 1876, стр. 448); вместо того они зовут медведя: «широкая лапа» *layjalgk;* медовая лапа *mesikäp;* черный *must;* старый Мартин; *Päts;* ворчун *märistaja, mõuru-Hans;* лесной поп, *mõtspap* (Boecler und Kreutzwald. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, 1854, стр. 120). Финны суоми встарину называли медведя: старик, лесное яблоко, гордость лесной чащи, прекрасная медовая лапа (Al. Castrén. Vorlesungen über die finnische Mythologie, 1853, стр. 201).

Елабужские вотяки называют медведя *(гондыр)* «уважительно»: *песатай*, т. е. дед с отцовой стороны (Изв. Общ. Археол., Ист. и Этногр., III, 1882, стр. 251, Потанин). Георги отметил у вотяков правило: «медведя надобно не прямым звать нарицанием [названием], но старичком, *мома*» (Опис. всех обит. в Росс. гос. народов, I, 53).

Мари (черемисы) «относятся с большим уважением к медведю, говоря о нем только в 3-м лице и в тех же выражениях, как и о начальстве: они пошли, они давили, они Ваську на смерть драли» (Ю. Смельницкий. Из охотничьих воспоминаний, I, 1905, стр. 31).

Вогулы (манси) «из уважения к медведю никогда не называют его собственным именем, а лишь намекают на него словами: сам, дядя, почтен-

ный, и т. п.», что не мешает им убивать, при случае, этого грозного зверя (Остроумов. Вогулы-манси, Матер. по изуч. Пермского края, I, 1904, стр. 174). Н. К. Чупин говорит о том же, приводя вогульские подставные слова для медведя: «лесной старик, дедушка» (рецензия на отчет Н. Малиева и на путешествие к вогулам Сорокина, 11, прим.). Для медведицы Остроумов приводит вогульское название: *нен уй,* дословно: матка-зверь (там же, стр. 174).

Обычное у остяков имя медведя *ǒsniga* является, по Патканову, в сущности, эпитетом: старик в шубе, одетый в шубу старик, равно как и другое имя: *kunženiga*, снабженный когтями старик. При всем том, первое из этих имен нельзя произносить без нужды, и оно большею частью заменяется — или личным местоимением *tu,* он, или же льстивыми описательными выражениями: *jig,* отец; *jemin-vôje* (вогульское *jelpin-ui*), священный зверь; *jem-vôje,* добрый зверь, и т. п. (S. Patkanov. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, I, 1897, стр. 127), Иртышские остяки величают медведя «прекрасным зверем», «косматым дедушкою» и т. п. (А. Кастрен. Путеш. по Лапландии, сев. России и Сибири, 1860, стр. 233).

Во время медвежьего праздника у остяков нельзя говорить: медведя убили *(vedem, pàgdem),* а можно лишь сказать: священный зверь скончался, умер *(sütem).* Равно нельзя говорить: мы ободрали *(xorem)* шкуру с медведя, а можно лишь сказать: мы сняли *(enxem)* с него его святую шубу-малицу (Patkanov. Там же, стр. 127).

Самоедам грешно, особенно женщинам, упоминать имя белого медведя: *ошкуй,* и самоедка «никогда прямо не скажет про белого медведя» (К. Д. Носилов. На новой земле, 1903, стр. 21). Кастрен отмечает самоедское название медведя: дед (Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie Imp. des Sciences, IV, 1848, № 74—75, стр. 39, прим.).

§ 61. Общетурецкое название медведя *ajy̅* (В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, I, 1893, стр. 223—224) является запретным словом у всех турок Сибири, а у якутов исчезло совсем. Якуты называют медведя: *äсä, эсэ,* дословно: родной дед (Пекарский. Слов., 308). Но и это название медведя «неохотно употребляется» якутами (Р. Маак. Вилюйский округ, II, 135); «имя это не хорошее, и зверь на него сердится» (Серошевский. Якуты 658). В. М. Ионов характеризует якутские слова *äсä* в значении: медведь, и *äбä* (собственно: бабка, бабушка) в значении: медведица, как названия, употребляемые из бережи, *харыстāн* (Жив. Стар., 1915, стр. 051), т. е., по нашей терминологии, как подставные слова. Но и слово *äсä,* продолжает Ионов, как будто не вполне гарантирует человека, и для обозначения медведя якуты употребляют еще и иные выражения.

Вилюйские якуты называют еще медведя словом: прадед, *öбÿгä, öмÿгä* (Пекарский. Слов., 1909); белого медведя — «белый дед», *юрюнг эсэ* (Серошевский, 139).

И другие турецкие народы[1] называют медведя дедом, *ирэ, ирэй, оба:* чуваши (Золотницкий. Слов., 18), алтайцы, сагайцы, качинцы, карагасы, минусинские татары, сойоты; прадедом, *абаj:* шорцы и алтайцы на промысле (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов); отцом, *аба:* минусинские татары, сагайцы, койбалы, качинцы, шорцы и алтайцы; дядей, *абагаj, улда, таj:* телеуты, шорцы и алтайцы (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 17, Потапов).

Старик, *апчак, апшак, апшыйак, абышка, оҕонjор,* как название медведя, употребляют — абаканцы, черневые татары, качинцы, телеуты и другие турки Алтая, якуты, хакасы (О хакасах см. Серебряков в журнале Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 34).

Ряд турецких, особенно якутских, названий сохраняет память о медведе, как о хозяине леса. Якуты «при случайной встрече величают медведя господином чащи, леса, гор и падей; вообще же его зовут лесным господином» (В. Ф. Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, 55): *тыа тojоно,* т. е. лесной владыка, господин леса (Пекарский. Слов., 2708); *оjӯр тojоно,* владыка чащи, господин густого леса (Пек., 1810 и 2708); князь зверей, а потихоньку: злой лесной дух (Серошевский, 139 и 658); *тojон,* господин, владыка (Пек., 2708), *улӯ тojон,* большой господин (Серошевский, 658); лесной, *оjӯрдāҕы* (Пек., 1810); *тыатāҕы* (Ионов, 051), *тыатāҥы* (Пек. 2932); лесной старик, *тыа оҕонjоро* (Пек., 1783).

Сойоты зовут медведя: царь скал, *хоярхан,* и страшный, *хайэрхан* (Кон. Предварит. отчет, 37); турки Алтая: страшный, *kарасоk;* грозный, великий, *азыг;* уважаемый, почтенный, *адалык;* великий человек, *улу кiжi* (Н. П. Дыренкова); ср. якутское: свирепый, *аҷырба* (Ионов, 051). Местоимением он, *ол,* называют медведя, подобно русским и остякам, турки Алтая (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов).

Зверь, *аҥ,* как название медведя, отмечено у тех же турок Алтая (Ядринцев, 111; Н. П. Дыренкова). У якутов с эпитетами: большой зверь, *улӯ кӯл* (Пек., 1376); лесной зверь, *тыа кӯл* (там же); черный зверь, *хара кӯл;* земляной зверь, *сiр кӯла* (Пек., 1376).

Чёрный, по цвету шерсти — якуты: *хара* (Серошевский, 139 и 658), турки Алтая: *кара* (Ядринцев, 111; Н. П. Дыренкова); сойоты (во время охоты): черная вещь, *кара джюме* (Кон, 37); карагасы: бурый, *kаран* (Катанов. Поездка к карагасам, 148).

[1] Для турецких народов Сибири подставные имена медведя собраны в рукописной работе Н. П. Дыренковой, и это обстоятельство дает мне право быть здесь кратким.

«Секретное имя» медведя у охотников-качинцев: овчинная шуба, *тиръ-тон* (Н. Попов, Изв. Геогр. Общ., XX, 657), с чем сравнить якутское *арбаҕстах кыл,* зверь в ветхой дохе, в дохе с всклокоченной и частью вылезшей шерстью (Пек. 140).

У якутов еще: имеющий берлогу (старик), *арҕахтāх (оҕонjор)* (Пек., 144). У шорцев Алтая: лапа, *маімак* (Н. П. Дыренкова). У некоторых якутов: мялка для толченья кож, *талкы* (Пек., 2540), где имеется в виду, очевидно, тяжесть и громоздкость неповоротливого зверя.

В турецких именах медведя можно наблюдать постепенный переход подставных имен в запретные, с чем сравнить славянское слово медведь, первоначально подставное. Качинцы и шорцы название медведя «старик, *апчак*» употребляют только дома (Попов), а сагайцы то же слово употребляют часто и на промысле (Н. П. Дыренкова). Якутское *äсä* местами совершенно запретно (Маак. Вил. округ, III, 109), местами же еще употребляется (Ионов, 051; Пек., 308).

§ 62. Тункинские и аларские буряты называют медведя: *хан-хунь,* т. е. царь-человек (Потанин. Очерки сев.-зап. Монг., IV, 168). Об убиении медведя буряты говорят: черного зверя убили, *харакугоrxун алабди* (К. Стуков. О пище монголо-бурят буддистов, Зап. Сибирск. Отдела, VII, 1864, стр. 162).

Попытку дать полный обзор многочисленных тунгусских названий медведя сделал недавно Е. И. Титов в своей статье: «Некоторые данные по культу медведя у нижне-ангарских тунгусов Киндигирского рода» (Сибирск. Жив. Стар., I, 1923, стр. 92—95), где использована и имеющаяся литература по вопросу. Необходимо отметить своеобразие терминологии, которою пользуется Е. Титов, как в этой своей статье, так и в своем «Тунгусско-русском словаре» (Иркутск, 1926). «Запретными именами» он называет те, которые мы, вслед за Потаниным, называем «подставными», т. е. употребляемыми взамен запрещенных имен. По Титову, это «или художественные метафоры, или религиозные величания» (стр. 92). Им противополагается обычное (по Титову «техническое») название медведя: *мангі,* употребляемое в торговле и в официальном языке.

«В некоторых случаях [? повидимому, собираясь на охоту и во время охоты?] тунгусы вообще стараются не произносить слова медведь; говорят, например: «пойду промышлять», что̀ нужно понимать: промышлять медведя. Говорят также: «пойду промышлять сало», т. е. медведя» (Н. Попов. Пища тунгусов, Сибирск. Жив. Стар., 1926, вып. 1 (5), стр. 130—131). Здесь речь идет уже о запрете тунгусского имени для медведя: *амікан,* собственно: батюшка, уменьшительное от *амі* — отец, и *амака,* собственно: дедушка (ср. слов. Титова, 7). Енисейские тунгусы,

по сообщению К. М. Рычкова, медведиц называют *ебыко́,* т. е. бабушка или матушка, а медведей-самцов — дедушка или батюшка (Землеведение, 1922, № 1—2, прил., стр. 90). Они же и шкуру медведя не называют никогда обычным словом для шкуры: *ира́кша,* а зовут всегда именем обыкновенной верхней одежды, которую носят мужчины и женщины: *нáнмакын* (там же). В других местах тунгусы называют медведицу: *онö,* дословно: старуха, бабушка (ср. *онí* мать. Титов, Слов., 120).

Широко распространено почти у всех тунгусов название медведя стариком: *отыркỳ* (Титов, Слов., 125), *атикан* (Иохельсон. Очерк зверопромышл., 76), *ёттёрыкан* (Маак. Вилюйск. окр., III, 109; ср. об ольчах Шренк. Об инор., III, 116). Гольды называют медведя: черный старик, *сахар-мафá* (Шренк, 116); прочие тунгусы: черный зверь, *карагурóсу* (Черкасов, Зап. охотн., 89), черный (Н. Попов. Пища тунгусов, 131). Отмеченное Кастреном *конгноря* (Nordische Reisen und Forschungen, IX, 1856, стр. 100) переводят также: черный.

Иные подставные тунгусские слова для медведя оказываются тоже эпитетами: мохнатый (Н. Попов. Пища тунг., 131), живущий в кедровнике, *тактыкагх* (Титов, 93); сгорбленный, кургузый, *боборошки* (Титов, 92); «низкорослый громовик»? *натáрагды* (Титов, 93): если этот перевод точен, то тут нужно видеть намек на громкий рев медведя, не более; косой, косыгин, *учíкан* (Титов, 94); страшный, *обочí* (там же); четверорукий, *нгаленга;* схватывающий, *сäпкäку;* ловкий, сильный, *шатымар* (Титов, Слов., 174).

Тунгусские наречия изучены недостаточно, и многие из предложенных выше переводов тунгусских слов сомнительны, как сомнителен и перевод отмеченного Мааком на Амуре (Путеш., 49) тунгусского названия для медведя: *нянгняко* небожитель (Титов, 94).

Большой ряд тунгусских названий для медведя остается совершенно непонятным, без дословного перевода, почему мы их и не приводим. Среди них *чёлдóн* (Черкасов. Зап. охотн., 90; Титов, 93) совпадает с полубранным прозвищем для коренных русских сибиряков; в этом прозвище сквозит намек на глупость. Заслуживает еще нашего внимания слово *кути:* «это имя осмеливается употреблять только тот, кто был уже искусан медведем и выздоровел» (Al. Czekanowski. Tungusisches Wörterverzeichniss, Mélanges Asiatiques, VII, 1887, № 1—2, стр, 373), т. е., очевидно, это не подставное, а запретное имя медведя.

§ 63. Для гиляков Л. Я. Штернберг приводит специальный глагол hiyng, который употребляется без дополнения в значении: убить медведя; к этому Штернберг добавляет: «употреблять всуе имя священного животного считается не совсем безопасным» (Л. Штернберг, Матер. I,

185). Подставные гиляцкие имена медведя записаны недавно Е. А. Крейновичем.

Охотничьи названия медведя у юкагиров приводит В. И. Иохельсон: другой дикий олень, *ка̋нмäгі-то́лоу;* босоногий дед, *му́рäläjä ха́ха* (Матер., 17); ср. общие названия: страшный, дед, босоногий старик (Иохельсон. Очерк зверопромышл., 76); босоногим медведя называют за его голые ступни (там же, 77, прим.).

Камчадалы не называют медведя по имени, говоря лишь: *сипанг*, т. е. беда (Крашенинников, II, 80; Steller. Beschreibung, 276).

§ 64. Редкий в наших широтах зверь тигр подвержен у ольчей тем же запретам, что̀ и медведь: и подставное имя одно: старый. «Как и о медведе, туземцы не любят говорить о тигре, избегают произносить его имя» (Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, 116). По сообщению Черкасова, жители на Амуре называют тигра и барса «лютым зверем» и просто «лютым» (Зап. охотника вост. Сибири, 352). Гилякам тигр внушает такой панический страх, что они едва осмеливаются его называть или говорить о нем иначе как шопотом (L. Schrenk. Reisen u. Forschungen im Amur-Lande, I, 94).

§ 65. Обилие словесных запретов на имена медведей как бы подтверждает обычное мнение, будто бы запретам подлежат имена животных — с одной стороны, сильных, опасных, внушающих страх, с другой — тех, которые играют некоторую роль в религиозных представлениях народа (В. Н. Харузина. Этнография, I, 75; Н. Н. Харузин. Этнография, IV, 142—143). Соболь, белка, хорек, куница, косуля, колонок, куропатка, тетерев и т. п. легко опровергают это обобщение: у нас нет данных о религиозной роли этих животных, равно как и страха они никому не внушают. У охотников запретны имена всех тех животных, которых они промышляют, в добыче которых охотник заинтересован. Нарушая словесное табу по отношению к животным, охотник отпугивал этих животных от себя, и таким образом оставался без добычи. Естественно, что чем более ценную добычу представлял тот или иной зверь, тем тщательнее сохранялись все запреты по отношению к нему: потерять ценную добычу особенно жаль. Таков, напр., соболь, запреты имени которого сильны везде, где только соболь служит добычей охотника-промышленника. Медведь тоже представляет ценную добычу: он дает столь большое количество вкусного мяса и особенно сала, а также шкуру. Но неудача при охоте на медведя (неудачу естественно приписывали нарушению традиционных запретов, ср. § 67) опасна: неудачник лишается не только добычи, но легко может лишиться и жизни. Здесь новый и вполне понятный мотив, почему запреты, связанные с медведем, не исчезали, а напротив даже разрастались: подставные

имена сами в свою очередь делались запретными. Подлинно, «у страха глаза велики».

Лишним доказательством в пользу такого истолкования словесных запретов могут служить табу имен дичи (§ 50) и рыбы. Запрет имени: рыба отмечен у осетин-охотников, у которых имеется подставное слово для рыбы: играющее в воде, *доніѣазгæ* (Вс. Миллер. Осетинский слов., 502). Если тут имеются в виду не рыболовы, а охотники на лесных животных, тогда придется объяснять на иной почве: дух-хозяин леса во вражде с водяным, и ему неприятно всякое напоминание о жителях водного царства. Однако у других народов бесспорно существование запретов по отношению к рыбе и со стороны рыболовов. В числе предосторожностей, которые должны наблюдать орловские рыболовы-великорусы, местный наблюдатель отмечает требование «не ругать рыбу» (А. И. Иванов. Верования крестьян Орловской губ. Этн. Обозр., 1900, № 4, стр. 84), с чем надо сравнить табу всякого издевательства над пойманной добычей (§ 22).

Армяне называют форель *(ишхан)* во время нереста, когда эта рыба меняет цвет пятен на своей коже, словом: счастье, *бахтак* (П. Пауль. Озеро Гокча, Сборн. матер. Кавк., т. 27, 1900, стр. 71). Не исключена возможность, что и здесь мы имеем подставное имя, т. е. запрет обычного имени форели.

Выше мы говорили только о тех промысловых животных, запреты имен которых отмечены наблюдателями. Нет сомнения, что часто у нас лишь отсутствуют соответствующие данные — в силу общей неполноты наших сведений; и это тем более, что самый факт прежнего запрета имени того или иного животного легко мог исчезнуть из народной памяти. Русские на Колыме называют рыбу окуня заимствованным от якутов словом: *хаханáй* (Богораз. Слов., 151); русские же на Енисее называют дикого козла турецким словом: *ямáн* (Кривошапкин. Енис. округ, 64). Более чем вероятно, что заимствование из чужих языков столь известных слов, как окунь и козел, произошло на почве запретов; подставные слова, заменяющие собою запретные, весьма часто заимствуются из чужих языков.

Известны словесные запреты не только по отношению к животным, но также и по отношению к растениям. Напр., у якутов отмечены подставные слова для ядовитого растения омег *Cicuta virosa: асъ̄ от* (Пек., 176), для дровяного леса: *цылѣа* (Пек., 880). У монголов запретно название березы на горе Байтык-богдо; находясь на этой горе, именуют березу подставным словом: трудноименная, *кэцюнэртай* (Потанин. Очерки сев.-зап. Монг., II, 93). По поверью якутов, растение *табах от* «сердится», если его назвать настоящим именем, почему его и называют подставным словом: *асы̄ от* (Пек., 1892).

Глава 7. Профессиональные охотничьи языки.

§ 66: Обзор источников. § 67: Для чего служит профессиональный охотничий язык? § 68: Наказания нарушителям охотничьих запретов. § 69: Условный дорожный язык якутов. § 70: Происхождение условного охотничьего языка. § 71: Якутский термин: *харыстāн* § 72: Об именах животных в шаманском языке и в сказках. § 73: Запретные названия орудий охоты. § 74: Запреты слов: охота и убивать. § 75: Словесные запреты, связанные с местом и обстановкой охоты. § 76: Запрет имен охотников и собаки. § 77: Словесные запреты в пути на охоту, при передвижениях по воде. § 78: То же при сухопутных передвижениях. § 79: Охотничьи запреты названий пищи и посуды; § 80: одежды и обуви. § 81: Запрет слова кровь. § 82: Словесные запреты на почве полового табу охотников. § 83. Словесные охотничьи запреты, возникшие на почве вражды лесного духа с христианством и под влиянием обывательских поверий. § 84: Словесные запреты, развившиеся на почве вражды лесного духа-хозяина с домовым духом. § 85: Некоторые выводы из изучения профессиональных охотничьих языков. § 86: Приветствие охотнику: «ни пуху, ни пера!».

§ 66. Ст. Крашенинников в 1740 г. отметил остатки специального охотничьего языка у русских охотников на соболя по рекам Витиму и Лене (т. I, 246). Охотники составляли артель от 6 до 40, а раньше до 50 и 60 человек. Артель избирает из своей среды «передовщика», наиболее опытного в деле охоты, и все «обещают ему во всем быть послушными» (стр. 241). Передовщик делит артель на части — «чуницы», и для каждой чуницы выбирает своего передовщика. Главный передовщик приказывает каждому чунишному передовщику «смотреть за своею чуницею накрепко, чтобы промышляли правдою, ничего бы про себя не тали, и тайно бы ничего не ели, также чтобы по обычаю предков своих вброна, змею и кошку прямыми именами не называли, а называли б верховым, худою и запеченкою. Промышленные сказывают, что в прежние годы на промыслах гораздо больше вещей странными именами называли, например: церковь — востроверхою, бабу — шелухою или белоголовкою, девку — простыгою, коня — долгохвостым, корову — рыкушею, овцу — тонконогою, свинью — низкоглядою, петуха — голоногим и прочая; но ныне все кроме выше объявленных слов оставили» (стр. 246). О тех же русских охотниках на Лене упоминает вскользь и Гмелин, что они подобно немецким охотникам «всё называют иными именами, не как другие люди», и видит в этом «великое суеверие» (Gmelin. Reise durch Sibirien, II, 277).

У великорусов европейского севера специальный охотничий язык сохранялся еще много позднее — при зимнем рыболовстве неводом на озерах Холмогорского уезда. В 1869 г. об этом сообщал местный священник Андрей Колчин в своей статье «Историко-статистическое и промышленное описание Пингишенского села, состоящего в Холмогорском уезде» (Архангельские Губернские Ведомости, 1869, № 19). При первых заморозках отправляются на озёра две рыболовных артели, от 20 до 30 человек каждая. Предводитель каждой артели, так называемый еровщик, выбирает долбарей,

вилочников и лямочников: первые долбят лед на озере, вторые продевают подо льдом жердь с веревками от невода, третьи тянут невод. «Когда (таким образом) устроят в артели весь порядок чиноначалия, еровшик объявляет своей партии наставление: избушку называть теплухою или теплушкою, сороку — векшею, медведя — мишей стукалкою, ворона — курицею, озеро — лужею, невод — румага, зайца — лесным барашком». Кое-что из этих данных А. Колчина повторяет П. С. Ефименко, Материалы по этнографии русского населения Арханг. губ., часть II (М., 1878, стр. 265 и 272), и многое — Ал. Подвысоцкий, Словарь областного архангельского наречия, 1885, стр. 126.

Очень схожую с обыкновениями великорусских охотников и рыболовов картину рисует для финского народа коми (зырян) Вас. Налимов, по рассказу 75-летнего старика из деревни Усть-Кулом о своей юности. Когда артель охотников коми прибыла в лес на место охоты, староста артели зажег костер, собрал всех членов артели вокруг огня и держал перед ними такую речь: «Удача охоты будет зависеть от того, как каждый из вас будет себя вести... Охота дело чистое. Дикие звери и птицы не любят нечистоты *(ṕeź)*. Каждый из вас должен очиститься (и оратор обвел всех членов артели вокруг костра); не думайте о женщинах, не произносите слова женщина, а также слов: поп и кошка». Но разрешил вместо того употреблять иные выражения: женщину называть *tšetšid,* с обрубленным подолом (besäumte), кошку *śurja dorin pukalįs,* сидящая на столбах, попа *kūź jursi,* длинные волосы. Налимов объясняет эти запреты тем, будто женщина, поп и кошка считаются у коми нечистыми (Nalimov. Zur Frage, 5—6).

Слабые остатки специального языка рыболовов сохранились еще на Псковском озере, где запретны слова: медведь, заяц, лиса, поп (П. Якушкин. Путевые письма, 153; И. Д. Кузнецов. Рыбопромышленный словарь Псковского водоема, 1915, стр. 10).

Для народов Кавказа — абхазов и осетин — следы охотничьего языка отметил, по собственным наблюдениям 1911 г., А. М. Дирр, Божества охоты и охотничий язык у кавказцев (Сборн. матер. Кавк., т. 44, 1915, отд. 4, стр. 1—16). Помимо имен животных, условные названия имеются тут для понятий: огонь, вода, ружье, бурка, чевяк (абхазы), охотник, собака, ружье (осетины). Осетинские охотничьи выражения находим еще и в «Осетинско-русско-немецком словаре» Вс. Ф. Миллера (т. I, Ленинград, 1927), главным образом в дополнениях редактора этого словаря А. А. Фреймана.

О юкагирах В. И. Иохельсон пишет: «Как и у других охотничьих племен, у юкагиров выработался особый охотничий язык»; в качестве приме-

ров приведены условные выражения для обозначения понятий: идти на охоту, убить, заяц, белка, лисица, куропатка, медведь (Матер., I, 1900, стр. 16).

Б. А. Куфтин, во время экспедиции 1927 г., записал особый язык у орочей, употребляемый ими во время охоты на нерпу (устное сообщение Б. А. Куфтина). Е. А. Крейнович записал в 1927—28 г. остатки условного охотничьего языка гиляков.

Для турок Алтая В. Вербицкий отмечает слова «условные, несобственные, употребляемые только для удачи на зверином промысле» (Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1887, стр. IV). Гораздо больше сведений о том находим в рукописном труде Н. П. Дыренковой, по сообщению которой у шорцев (Мыски, Мрассу) «на промысле не разрешается называть своими именами вещи домашнего обихода, оставленные дома»; запретны обычные слова для понятий: дом, печь, ружье, лодка, и имена домашних животных.

Но лучше всего сохранился условный профессиональный язык у якутов. Якуты имеют и особое общее обозначение для слов такого языка (или для подставных слов): *харыстāн,* оберегаючи, с бережью (§ 71). Отличительная особенность якутского условного языка в том, что он употребляется не только на охоте, но еще и в дороге, путниками.

В известном словаре якутского языка Э. К. Пекарского находим самое богатое собрание данных по этому предмету. Подставные слова в этом словаре обозначаются буквами: *х. ä. т.,* т. е. *харыстāн äтäр тыл* — оберегаючи, с бережью. Некоторые общие сведения о якутском *харыстāн* находим еще у Трощанского, Ионова, Маака, Виташевского, Терешкина. Первые два автора подчеркивают дорожное значение языка *харыстāн.* «Путники говорят на специальном, условном языке, употребляемом во время дальних дорог и на охоте» (Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, 1902, стр. 54). Ионов затрудняется перевести якутское *харыс, харыстā:* термины табу и эвфемизм, по нему, не соответствуют значению этих якутских выражений (Дух-хозяин леса у якутов, 4, прим. 2; ср. Орел по воззрениям якутов, 1913, стр. 3).

Н. А. Виташевский пишет: «Почти каждая вещь обихода во время путешествия имеет свое условное название. Якут во время длинного, исполненного опасностей путешествия никогда не скажет: «оседлай коня!». Это значило бы обратить внимание злого духа на то, что путники собираются сняться со стоянки — а это могло бы дать ему повод воспрепятствовать отъезду и благополучному следованию дальше. Необходимо вместо того сказать: «почерни мостки» (Якутские материалы для разработки вопросов эмбриологии права, Изв. Вост.-Сиб. Отдела, т. 39, 1908, прил., стр. 15).

Рядом Виташевский знает условные якутские слова, употребляемые промышленниками «в лесу на промысле» (там же).

М. Н. Терешкин упоминает только об условном языке якутских охотников «в тайге» (стр. 22), быть может лишь потому, что дорожный язык не входил в рамки его статьи?

Нам известно, что в рукописях покойного (умер в 1926 г.) якутского поэта и этнографа А. Е. Кулаковского имеется собрание «специальных охотничьих терминов» (Очерки по изучению Якутского края, I, 1927, стр. 43), которое осталось нам недоступным. В. И. Иохельсон замечает, что охотничий язык колымских якутов отличен от охотничьего языка других якутов (Матер., 17).

Несмотря на сравнительное обилие сведений по якутскому условному языку, вопрос о взаимоотношении якутского дорожного и охотничьего условных языков остается совершенно открытым. Прежде чем поставить его, нам нужно сказать о целях, которые имеет профессиональный язык охотников.

§ 67. По вопросу о цели, для которой охотники употребляют на охоте особый условный язык, у разных народов мы сталкиваемся с таким ответом: употребление во время охоты особого условного языка дает удачу на промысле; напротив, нарушение этого правила приносит неудачу. Но удача промысла зависит, как мы уже знаем (§ 31), по господствующему теперь представлению первобытных народов нашего круга, от духа-хозяина леса или иного места (воды, гор), где обитают звери. Отсюда естественная связь между употреблением охотничьего профессионального языка и между отношением охотника к духу-хозяину, покровителю его промысла.

Ст. Крашенинников вскользь кидает замечание о сходстве камчадальских словесных запретов с «нашими (т. е. русскими) соболиными промышленниками». А эти последние «во время промысла многих вещей не называют своим именем» потому, что «будто бы от того делалось в ловле несчастье» (II, 80). Из конкретных случаев такого «несчастья», являющегося следствием нарушения традиционных правил охоты, Крашенинников отмечает лишь одно: соболь «декуется», т. е. портит что можно в ловушке, а сам убегает (I, 246). По сообщению Вербицкого, турки Алтая пользуются на охоте условными словами также «только для удачи на зверином промысле» (Слов., предисл., стр. IV).

По якутским представлениям, если охотник нарушает правила по отношению к духу-хозяину леса, то он ничего не добудет, его будут преследовать неудачи (Попов. Дух-хозяин леса, 19); о таких случаях якуты выражаются различно: *баянай*, разгневавшись, прекращает промысел; или: добыча останавливается *(булт ханнар)*; или: *баянай* прекра-

щается (там же, 19, прим. 1). Правда, правила *(харыс)* по отношению к *баянаю* состоят главным образом «в запрещении некоторых действий» (там же, стр. 4, прим. 2), но сюда же отчасти относятся и запреты словесные (там же, стр. 18, прим. 1), которые вообще Ионов относит не к *баянаю*, а к *іччі* (там же, стр. 4, прим. 2), т. е. к разным духам-хозяевам. Неясность и даже некоторая противоречивость в замечаниях Ионова по этому вопросу объясняется тем, что он условный язык якутов считает специально дорожным, а потому и имеющим отношение только к дорожному духу, а не к *баянаю* — духу-хозяину леса. Ниже мы увидим, что напротив дорожный язык нужно считать дальнейшим развитием охотничьего.

Но якуты часто не ограничивают дурные последствия нарушения словесных запретов только одною неудачею на охоте, расширяя их в смысле несчастия вообще. М. Н. Терешкин пишет: «По поверьям якутских охотников, в тайге надо быть очень осторожным и вещи не следует называть их обычными именами; неисполнение этого правила отражается не только на охоте, но может повлечь разные несчастия» (стр. 22). В таком же смысле высказывается и В. М. Ионов в более ранней своей статье: «Некоторые предметы нельзя называть их настоящими именами — или никогда, или только при известных условиях — во избежание несчастия» (Орел по воззрениям якутов, 1913, стр. 3).

Условный язык предупреждает несчастье путника и неудачу охотника через то, что он вводит в заблуждение духов. По Трощанскому, якутские путники во время дальних дорог и на охоте говорят на специальном условном языке, чтоб избежать козней со стороны духов-хозяев различных урочищ. Последствиями таких козней бывают несчастные приключения: лошадь свалится или повредит ногу, околеет, уйдет на ночевке, седло сломается, подпруга лопнет и т. п. В этом условном языке якутские слова охотно заменяются русскими в надежде, что духи, которых намерены обмануть, не знают русского[1] языка, или же они сочтут путников за русских, а русских якутские духи обыкновенно не трогают (Эволюция черной веры у якутов, 54). О том же говорит и Ионов: в дороге, на промысле и т. п. некоторые вещи и действия нельзя называть настоящими словами — или потому, что злой дух может услышать и причинить вред, или потому, что обидится *іччі*, т. е. дух-хозяин того или иного места, урочища (Дух-хозяин леса, 4, прим. 2).

У народов Кавказа А. Дирр отметил также два разных объяснения того, почему охотники употребляют особый профессиональный язык. Осе-

---

[1] То же представление и у енисейских тунгусов, которые в пути, в опасных местах, оберегая себя от проказ горного духа, говорят по-русски — для того, чтоб дух не узнал и оставил их в покое (К. М. Рычков. Енис. тунгусы, Землеведение, 1922, № 1—2, прил., стр. 82).

тин-священник объяснял, что Äвсаті (покровитель охоты) ничего не дает охотникам, если они на охоте употребляют обыкновенные слова, — объяснение, тожественное с сибирским: дух-хозяин леса посылает неудачу на промысле. Другое объяснение, предложенное согласно абхазом и осетином: «чтобы обмануть дичь» (Дирр, 9).

Итак, наиболее распространенным оказывается представление, по которому условный охотничий язык нужно употреблять для того, чтобы получить удачу на промысле. «Обман дичи» — средство для такой удачи. Благоволение духа-хозяина леса — необходимое условие той же удачи промышленника-охотника.

§ 68. Важное значение в глазах первобытных охотников условного охотничьего языка явствует из тех наказаний, которым подвергаются нарушители правила о необходимости пользоваться на охоте условным языком. По Крашенинникову, каждого, кто в охотничьей артели назовет что-либо запрещенным словом (см. § 66), передовщик артели наказывает не меньше, чем за другие преступления (I, 247). Наказание происходит, когда уже вся артель вернется с охоты в зимовье, и состоит в следующем: виновный должен стоять у столба, когда другие едят, должен при этом каждому кланяться и, объявляя свою вину, просить прощения: «простите, молодёжь!». Или же виновного кормят гущею (Крашенинников, I, 257).

У рыболовов на Псковском озере наказание иное: берут пищевой котел, перевертывают его вверх дном и на дно — часто еще горячего — котла, смазанное салом, рыбьим жиром или постным маслом, садят виновного или виновную голым задом, а затем поворачивают сидящего на котле[1] раза два-три. За произнесение слова «поп» вертят против солнца. Наказанный таким образом зовется потом: ве́рченый или ве́рченая; он пользуется общим пренебрежением, напр., рядом с ним никто не желает спать в зимней ловецкой избе (Кузнецов. Слов., 10).

П. Якушкин не знает такого верченья, а описывает наказание провинившегося поркой: раздетого пороли рыбаки своими кожаными передниками, при чем дедушка приговаривал заклинание (?), где между прочим находим и такое правоучение виновному: «а ты, гузка, лежи не поворачивайся, говори — не проговаривайся!» (Путевые письма из Псковской и Новгородской губ., 154).

---

[1] Для сравнения можем привести лишь один из способов лечения, в карельской народной медицине, болезней женской половой сферы. Знахарка в бане опрокидывает вверх дном котел, в котором грелась вода, и заставляет больную подойти задом к котлу и тереться своими половыми частями о закоптелое дно котла (Т. Алимов. В сумерках деревни, рукопись; 1927 г.). Т. е., здесь мы имеем своеобразный согревающий компресс. Явления, повидимому, конвергентны.

§ 69. Мы думаем, что условный дорожный язык якутов явился в результате развития условного охотничьего языка.

Наша концепция такова. Основа охотничьего условного языка создалась еще в до-анимистическую эпоху: охотники стремились к тому, чтоб чуткие звери, понимающие обычный человеческий язык, их не поняли, почему и говорили не обычным языком, не понятным зверям (или совсем молчали, чтобы звери их не слышали). В анимистическую эпоху все свойства и всё поведение зверей было перенесено сначала на духов-хозяев отдельных звериных пород, а потом на духа-хозяина леса; и словесные запреты тоже теперь стали иметь в виду лесного духа, чтобы он не понял (или не слышал). В результате обмана — сначала зверей, а после лесного духа — была удача на промысле, почему соблюдение запретов всегда имело целью такую удачу.

Лесной дух — только один из многих духов-хозяев; рядом с ним есть дух-хозяин гор, воды, дороги. Нужно помнить, что общие и суммарные представления о духе-хозяине всех лесов или всех гор первобытным людям чужды; вместо того мы встречаем духов-хозяев отдельных лесных участков, отдельных гор, отдельных рек и озёр. Поведение человека по отношению к одному из таких духов-хозяев переносилось, по простой аналогии, на правила поведения по отношению к другим подобным духам-хозяевам, если только не было противопоказаний в виде индивидуальных антипатий того или иного духа.

В пути человек сталкивается с различными и многочисленными духами-хозяевами отдельных урочищ — рек, озер, гор, лесов. И на всех их он перенес, за редкими исключениями, те правила поведения, которые были некогда механически перенесены со зверей на лесного духа. Тут были и охотничьи словесные запреты, которые мы считаем древнейшими потому, что только для них нам ясна до-анимистическая основа. Лишнее доказательство бо́льшей древности охотничьих словесных запретов по сравнению с дорожными еще и в том, что охотничьи словесные запреты известны едва ли не всем народам земли, тогда как дорожные словесные запреты — редкое явление.

Охотники стали употреблять свой условный язык также и во время своих передвижений, часто весьма длительных — из дома в лес, в лесу с одного участка на другой. А потом легко могло возникнуть противоположение охотничьего языка домашнему, так что он стал применяться везде и всегда вне дома.

Словесные запреты по отношению к различным духам-хозяевам, помимо лесного и горного духа, о которых мы говорили выше — обычное явление у разных народов. Монголы не произносят имена священных гор,

находясь вблизи их; напр., гору Аджи-богдо местные жители или совсем не называют, пропуская в разговоре, или говорят о ней: «наша Богдо» (Потанин. Оч. сев.-зап. Монг., II, прим., стр. 25). Если якут называет реку «бабушкой», то и русские до сих пор величают большие реки «матушками»: Волга-матушка, Колыма-матушка, Ангара-матушка (Шкловский, 42), Дон-батюшка. И тут и там одинаково имелась в виду первоначально дух-хозяйка той или иной реки (см. еще ниже § 77). У якутов общее правило: нельзя называть имя урочища, когда находишься вблизи него (Ионов. Дух-хозяин леса, 4, прим. 2). Тут везде имеются в виду духи-хозяева различных урочищ.

Особенность якутов в том, что они знают особого дорожного духа-хозяина *(суолiччiтä)* (Пек. 99; Маак. Вил. округ, III, 112), о котором другие народы большею частью ничего не знают. Вера в дорожного духа должна была, естественно, упрочить и развить всякого рода запреты во время пути.

Для нас главное отличие якутского дорожного языка от охотничьего в том, что первый применяется, повидимому, и женщинами-путниками. Очередная задача для якутологов — выяснить взаимоотношение между охотничьим и дорожным условными языками — в смысле их состава и строя.

§ 70. У представителей самых разнородных профессий, особенно если условия данной профессии требуют совместной работы или просто совместного времяпрепровождения, имеются некоторые зачатки условного технического языка. При благоприятных условиях возникает и целый искусственный, условный язык (Д. Зеленин. Семинарские слова в русском языке, Русск. Филолог. Вестник, 1905, № 3, стр. 109). Необходимость скрывать свои дела от посторонних больше всего способствует возникновению такого условного языка. Скука частого повторения однообразных терминов, связанных с тем или иным занятием, лишний раз содействует созданию новых, условных терминов (сравнить язык картежников). Так возник многочисленный ряд условных искусственных языков у представителей самых различных профессий, каковы: преступный мир, нищие-профессионалы, мелкие торговцы (офени и иные), портные, шаповалы, сплавщики плотов и др. (см. библиографию вопроса у П. К. Симони, Изв. II Отдел. Акад. Наук, 1896, № 2, стр. 427—434, и дополнение к ней в Этногр. Обозр., 1897, № 2, стр. 152).

Эти условные языки не имеют отношения к нашей теме, так как они не связаны с верованиями, не выросли из запретов. Напротив, тесная связь с запретами и с верованиями условного языка первобытных охотников вне всякого сомнения. По нашей гипотезе, первоначально словесному запрету

охотников подлежали лишь имена промысловых животных, чтоб они не услышали о готовящихся против них замыслах. Таким путем выпал из языка большой ряд слов. Весьма возможно, что и созвучные с запретными именами слова̀ также подверглись запретам — принцип, который так широко и последовательно проводится в женском семейном языке разных народов. Но и без этого словесные запреты должны были развиваться и шириться, раз первый толчок был дан. Если звери слышат и понимают свои собственные имена, то почему им не понять также и названий для орудий охоты — лука, ловушек и т. п.? Простая последовательность требовала запрета и этих названий, что̀ мы и видим в профессиональных охотничьих языках. А когда зверей подменили духами-хозяевами, то для охотников стало еще больше оснований таить все свои слова, и мы видим, как якуты и тунгусы одинаково стараются говорить вблизи разных духов-хозяев на чужом, русском языке.

Тенденция к словесным запретам дожила до наших дней, сохраняясь даже у культурных охотников. Весьма справедливо говорит о них Ал. Брюкнер, что охотничий язык «w osobliwościach sobie lubuje», любуется своими отличиями (Słownik etymologiczny języka polskiego, 261).

У первобытных охотников можно предполагать существование и еще одного фактора в развитии условного охотничьего языка, фактора так сказать педагогического. Требование избегать привычных слов и заменять их в каждом данном случае особыми — заставляет охотника всё время быть на-чеку, на-стороже, с напряженным вниманием. (Не этот ли психологический момент подчеркивает якутское название запретов *харыстāн* — оберегаючи, с обережью?) Недостаточно внимательный охотник, конечно, не будет иметь успеха. Молодежь особенно нуждается в упражнении своего внимания. И этой педагогической цели прекрасно достигают правила словесных, половых и иных запретов охотника. Самая картина установления запретов в артели, когда атаман «объявляет своей партии наставление» (см. § 66), равно как картина наказаний для преступивших запреты (§ 68) — могут свидетельствовать о некоторой роли в данном деле педагогических тенденций. Но конечно эти педагогические тенденции развились позднее; выросли словесные запреты не из них.

§ 71. У якутов известно особое выражение для обозначения словесных запретов охотника и путника в дороге: *харыстāн*. Это — деепричастие от глагола *харыстā*, означающего: беречь, жалеть, оберегать, экономить (Виташевский. Якутск. матер. для разр. вопр. эмбр. права, 15). Э. К. Пекарский так истолковывает якутское выражение *харыстāн äтäр тыл, харыстыр тыл:* «условное название, даваемое какому-либо предмету из предосторожности, боязни, ради охранения от несчастья, оберегаючи»

(Слов. 2938). Противоположное по значению выражение: *харса суох* — не требуется бережи, нет запретов (Ионов. Дух-хозяин леса, 4).

Что именно (или кто) оберегается тут запретами? Этнографы на этот вопрос отвечают различно. Р. Маак приводит в объяснение слова якута: в дороге надо беречь не только необходимые вещи, но и самые названия их, не употребляя последних без нужды (Вил. округ, III, 112). Трощанский понимает иначе: запреты имеют целью оберечь, сберечь данные вещи. Буквальные его слова гласят так: «говорить на этом (условном) языке значит говорить «оберегаючи» вещи» (Эволюция черной веры, 54). В некоторых случаях такое объяснение применимо, но в других оно совершенно непонятно. Когда якут, говоря *харыстāн,* называют реку бабушкой, от кого он оберегает реку? Или когда якут *харыстāн* называет медведя: владыка, большой господин, лесной, — от кого он оберегает медведя? нуждаются ли река и медведь в его обережи? Тут можно было бы говорить лишь об оберегании самого себя, что̀, повидимому, и имеет в виду Э. К. Пекарский в своих словах: «ради охранения от несчастия». Если «несчастье» понимать очень широко, включая в него также и неудачу на промысле, то с таким пониманием можно бы было согласиться.

Можно еще здесь думать, правда, с меньшим основанием, об особой «осторожности» по отношению к дичи, что̀ отмечено, напр., у тунгусов. Последние «ко всякой дичи относятся с осторожностью: боимся, что прекратится» (Пекарский и Цветков. Приаянские тунгусы, Жив. Стар., 1911, № 3—4, стр. 350). Аналогичную психологическую основу имеют охотничьи поверья и запреты, связанные с идеей возрождения убитых животных (§ 23). Наконец, можно думать о настороженности внимания самого охотника (§ 70).

Если у якутов имеется термин для подставных слов, то у них же есть и свое название для запретных слов: *улахан āт,* т. е. большое имя, которое напрасно употреблять не следует (Р. Маак. Вилюйск. округ, II, 113, прим.).

§ 72. Из условных языков очень близко подходят к изучаемым нами специальные шаманские языки. Связь их с верованиями вне сомнения. Но мы не привлекаем в своей работе шаманских языков, для которых у нас мало данных.[1] Ограничимся лишь цитатою из статьи В. Г. Богораза, которая подчеркивает сходство шаманского языка с охотничьим. «Шаманский язык эскимосов избегает называть животных прямо по имени, а называет их по какому-нибудь характерному, но все-таки побочному признаку: «усатый», «клыкастый», «хвостатый». Дикий олень называется «вшивым»,

[1] Ср. новейшую работу N. Adriani. Magische Sprache, Festschrift Meinhof, Hamburg, 1927, стр. 371—76 (о языке Bare'e на о. Целебесе).

«сучковатым»; морж не только «клыкастым», но также «владельцем костылей» (Азиатский Сборник, 1919, стр. 493, О так называемым языке духов; ср. A. L. Kroeber. The Eskimo of Smith Sound etc., Bulletin of American Museum of Natural History, XII, 1900). Медведь *(кәјңыи)* в шаманском обиходе чукоч зовется именами: ходящий пешком, *чәјвуlыӈäј;* черненький, *уwәlӓӈäј;* живущий под яром, *мэwэтчы* (Богораз. Матер., стр. XX). Как видно, сходство между охотничьими и шаманскими названиями зверей полное.

Также по недостатку данных мы затрудняемся определить, имеют ли какое-нибудь отношение к религиозным запретам и к охотничьему языку специально-сказочные имена для животных. Поскольку сказки рассказываются охотниками специально для развлечения духа-хозяина леса (§ 33), постольку такое отношение возможно. Самая структура сказочных имен животных, напр. у чукоч, где они особенно устойчивы, также не противоречит такой возможности. Ворон в чукотских сказках носит имя *Ку́ркыl,* т. е. каркающий (Богораз. Матер., стр. XIX); лисица — *Ну́тэ-ңәўт,* полевая женщина (там же, стр. XX); волк — *Lә́јwvlын,* бродяга (там же, стр. 98); мышь — *Кӳјмэ-ңәўт,* огузье-женщина (там же, стр. XXI).

Что касается европейских сказочных названий для волка и лисы — куманёк и кумушка (§ 51), то в них имеется связь с запретами, только не с охотничьими, а с домашними (см. часть II).

§ 73. Первая и древнейшая категория слов, подлежащих запрету на промыслах охоты и рыболовства, нами уже рассмотрена: это — имена промысловых животных. Дальнейшая группа слов, запрет которых почти столь же понятен и ясен — названия орудий лова.

Больше всего в нашем распоряжении данных о запрете обычного названия для ружья. Конечно, это ни в каком случае не говорит о новизне запрета, а только о перенесении принципа (а иногда, быть может, и самых подставных слов) с старых предметов на аналогичные новые. Поскольку ружье служит в наше время главным орудием охотника, постольку на нем должно было естественно сосредоточиться и главное внимание запретов.

Терешкин отмечает якутское подставное специально-охотничье название для ружья: *кӧңдӧі,* дословно: с пустотой, полое (стр. 22; Пек., 1148). В дороге, оберегаючи *(харыстāн),* якуты называют ружье *(сā)* словом: *кыталык,* собственно: белый журавль (Пек., 1441).

У тунгусов находим два специально-охотничьих названия для ружья, с которыми идут на медведя: *хувунгкі* и *кумнга* (Титов. Слов., 84 и 167).

Турки Алтая называют ружье *(мылтык)* на промысле словом: *кӱзӓ,* дословно: зять (Л. П. Потапов; Н. П. Дыренкова; ср. Вербицкий. Слов., 189); пулю для медведя — *коламчы,* под каким именем известен соб-

ственно подарок невесте со стороны жениха (Л. П. Потапов). Оставленное дома ружье шорцы Алтая на промысле называют особым словом: *ула тутчāӊ* (Н. П. Дыренкова).

В охотничьем языке абхазов ружье зовется: *азăп, зап,* вместо обычного *аӥак* (Дирр, 11 и 12); в осетинском охотничьем языке: *хотгх* вместо обычного *топп* (Дирр, 11).

Порох русские очень часто называют словами: кру́пка, чёрная крупа́, мак (Опыт обл. слов., 94 и 109), но данных о запрете нет, и здесь можно думать о названии по простому сходству; Даль (Слов., II, 517) связывает эти подставные слова с тайной продажей пороха.

Среди названий охотничьих орудий ружье не является исключением, а правилом. Для других, древнейших, орудий имеются также подставные слова, свидетельствующие о запретах. Якуты лук самострела *(аја)* называют на промысле: полено, *хардаҕас* (Пек., 2938; Ястремский, Изв. Вост.-Спб. Отд., т. 28, стр. 257). В Олекминском и Вилюйском округах лук-самострел для добычи зайцев оберегаючи зовется: бок, ребро *ојоҕос,* (Пек., 1803).

Нож *(кото),* с которым тунгусы идут промышлять медведя, носит подставные имена: *менкі* и *кіrанкі* (Титов. Слов., 78; ср. *кіrан* потихоньку). Некоторые же тунгусы словом *кіrанкі* называют нож, который употребляется, когда едят мясо медведя (стр. 78).

У якутов отмечено подставное *(харыстāн)* название ножа *(бысах)* в дороге: *кырӯлāх,* дословно: с острием, граничатый (Пек., 1425); у охотников на Вилюе: *турус* (Пек., 2852).

Рогатина на медведя у тунгусов носит подставные названия: *тунінкі, тутуhінам* (Титов. Слов., 147 и 149). У вилюйских якутов копье зовется оберегаючи: *даiбахы* (Пек., 665).

Топор *(сӱгä)* якуты оберегаючи называют дятлом: *кірііl,* черный дятел или желна, и *тоӊсоҕоі,* пестрый дятель, *Picus major* (Пек. 1101 и 2731). Первое из этих подставных слов Пекарский (стр. 1101) отмечает как дорожное, а Терешкин (стр. 22) как охотничье.

В охотничьем языке осетин отмечены особые слова для названия палки: *æнцáјæн,* собственно: место отдохновения, остановки (Миллер-Фрейман. Слов., 595) и для названия руки: *æвналæн,* дословно: орудие, средство ухватить, достигнуть (там же, стр. 587).

Возможно, что сюда же нужно отнести и якутское подставное слово *тімāх,* собственно: пуговица, как якуты оберегаючи называют сулему (*сӱlӱмä*; Пек., 2671), поскольку сулема служит отравою для зверей. Сравнить русские названия для отравы пушного зверя: помёт и клубки́ (Богораз. Слов., 67 и 113), пы́ханцы (Даль. Слов., III, 1439).

Из орудий рыбной ловли отмечен запрет великорусского невод у рыболовов на холмогорских озерах; подставное слово: румага (Колчин), с чем сравнить олонецкое название мякины: ру́мега (Опыт обл. слов., 193), из финского? Возможно, что запретами отчасти объясняется и обилие русских названий для невода, хотя среди них не мало и разных видов. Можно предполагать также, что заимствование русскими на Колыме якутского слова для названия поплавка у сети: *хотого́с* (Богораз. Слов., 153), равно как обилие у якутов заимствованных терминов рыболовства, даже таких, как неводная прорубь (якутское иордань, *ҷардāт, чардāт:* Серошевский. Якуты, 301; Пек., 795), частично объясняется в связи с запретами.

§ 74. Слова, обозначающие самый процесс охоты, также подлежат запретам. У аларских бурят охотнику запрещается говорить: убил зверя *(алаб-аньи),* вместо чего требуется говорить: остановил зверя, *ан тогтогоб* (Баторов-Хороших, 48). У них же, стреляя птицу на лету, охотник не должен говорить: застрелил, *будаб,* а может лишь сказать: спустил вниз, *дошин булгаб* (там же, стр. 48).

И юкагирский охотник вместо *кула́дӓ,* я убил, говорит условно: *нӯ,* напол (Иохельсон. Матер., 16).

У якутов отмечено подставное *(харыстāн)* слово для обозначения охоты на медведя: *буоссā, буостā* (Пек., 563). Ср. § 60 об остяках и § 63 о гиляках. У русских охотников на севере Европы отмечены специальные глаголы: урезви́ть (о морском звере), у́рдовать (о всякой дичи), упромы́слить (Подвысоцкий. Слов., s. v.), утру́пать (о медведе; Опыт обл. слов., 233).

Условное название для охоты вообще отмечено у юкагиров, которые «вместо того, чтобы сказать прямо: на охоту, на промысел, говорят: за́ избу, за́ дом, *ну́ма-jäklін,* сзади дома, урасы» (Иохельсон. Матер., 16). И русские промышленники на севере Сибири, по сообщению Иохельсона (Матер., 17), пользуются в этом случае тем же самым выражением: «за́ избу». Тут сказалось, очевидно, и требованье тайны на охоте вообще и при сборах на охоту в частности (§ 37).

Самое русское слово охо́та, как название промысла, является, быть может, подставным; дословно оно обозначает любительское занятие, а не промысловое. Впрочем, в народных говорах еще сохраняется старое название охоты: ле́шня, лесова́нье (Жив. Стар., 1892, № 2, стр. 82, Шустиков), поле́шня. Выражения старых русских памятников: «лѣшніе лѣсы, лѣшніи рѣки, лѣшѣи озера ловити, лѣшебные лѣсы» (Срезневский. Матер. для слов. др.-русск. языка, II, 81) означает не лесные или лесистые, а охотничьи, т. е. служащие для промысловой охоты, удобные для нее. Характерно, что в украинских говорах известно заимствованное название

охоты: гайтовé (Гринченко. Слов., I, 266), гайтóва (Сборн. статей по славяновед., учеников Ламанского, 1883, стр. 222); корень слова венгерский: hajt, причем польское hajtować, посредство которого нужно здесь предполагать, означает: понапрасну тратить время, гулять (Al. Brückner. Słownik etymologiczny, 167).

§ 75. Место и обстановка охоты, естественно, запретны. Лес *(тыа)*, где охотятся, вилюйские якуты называют подставным *(харыстāн)* словом: *цоппо* (Пек., 843), *тāңкä*, собственно: деревья без ветвей, обгорелые деревья (Пек., 2636); густой лес, лесную чащу — словом *сäбäрāн*, собственно: мелкий кустарник? (Пек., 2141, 2167). Впрочем, у якутов имеется общее правило, по которому «нельзя называть (по имени) урочище, когда находишься вблизи его»; для этого существует общее название: *äбä*, бабушка (Ионов. Дух-хозяин леса, 4, прим. 2; ср. выше § 69).

Место рыбной ловли подлежит тому же запрету. У великорусских рыболовов на холмогорских озёрах запретно слово: озеро; подставное ему: лýжа (Колчин). Якуты озеро Мыандра в Ботурусском улусе называют подставным словом: *Буор цiä* (Пек., 1653).

Слово избушка, как название временного жилища на озере, у тех же холмогорских рыболовов запретно; подставное слово: теплýха, теплýшка (Колчин). И у осетинских охотников имеется особое слово для названия шалаша, балагана: *алацæq* (Миллер-Фрейман. Слов., 579).

У шорцев Алтая заменяющую печную кочергу палку, которою размешивают в охотничьих балаганах огонь, называют: *кÿзä*, дословно: зять (Н. П. Дыренкова. Ср. § 84 об огне).

Постель *(телләх)* дорожную якуты называют подставным словом: *сеттэ*, что Маак ошибочно переводит: число семь (Маак. Вил. округ, III, 112); значение этого слова: подстилка из ветвей (Пек. 2151 и 2182).

§ 76. Сами охотники подлежат некоторым словесным запретам. У турок Алтая во время облавы на медведя запретны имена охотников, участвующих в облаве (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов).

У абхазов отмечено условное охотничье название для «старших охотников»: *цмгш, äцмгш* (Дирр, 18). В охотничьем языке осетин — особое слово для старика: *дæрдгун*, собственно: поношенный (Миллер-Фрейман. Слов., 491). Тут можно предположительно видеть следы прежнего запрета для названия атамана охотничьей артели. У великорусов мы встречаемся с разнообразием названий для такого атамана, иногда заимствованных: на Селенге и в Обдорске атаман рыболовной артели зовется турецким словом башлык (Бурятоведческий сборник, II, 1926, стр. 46; В. Бартенев. На крайнем северо-западе Сибири, 1896, стр. 75), на холмогорских озерах: еровшик (Колчин), на Лене и Витиму: передовщик (Крашенинников. I, 241).

В охотничьем языке осетин отмечено условное название для «чужого»: *дæллагон,* дословно: нижний (Миллер-Фрейман. Слов., 488); вероятно, так назывались стоящие вне данной охотничьей артели?

Собака, ближайший помощник охотника, не миновала запретов. Осетины-охотники называют ее: *цоднон, цўанон* (Дирр, 11). У якутов известны два подставных *(харыстāн)* слова для собаки *(ыт)*: *сīс,* собственно: дрянь, сор (Пек., 2493) и *ӱнӱгӓс,* щенок (Пек., 3128). Шорцы Алтая на промысле оставленную дома собаку называют: грязный хвост, *у арыk кузрук* (Н. П. Дыренкова). Сравнить заимствование русскими иранского названия для пса: соба́ка; местные русские названия собаки: скоти́нка (Богораз. Слов., 132), *нох* (Кривошапкин. Енис. округ, 53), и др.; русское охотничье название собачьего хвоста: поле́но.

Бернекер считает заимствованием из вотяцкого *kuťa* русское кутя́ — кутёнок, щенок (Er. Berneker. Slawisches etymologisches Wörterbuch, 636), с чем вряд ли можно согласиться; проще выводить от клички куть-куть! Р. Р. Штакельберг считает заимствованием из иранского финское название собаки: пермяцкое (коми) *kuti,* вотяцкое *kuťa* и др. (Ирано-финские лексикальные отношения, Древности Восточные, I, 1893, стр. 289).

§ 77. Путь на охоту, равно как и передвижения во время охоты дали много словесных запретов, особенно в якутском языке, где создался особый «дорожный» язык (см. § 69), весьма близкий к охотничьему и во многом сливающийся с этим последним.

Самую дорогу *(суол)* якуты называют подставными словами: вьюк, *кӧтӧ̄l* (Маак. Вилюйск. окр., III, 112); *āртык,* дословно: теснина, горное ущелье (Пек., 152).

Передвижение на лыжах *(усун)* якуты называют подставным словом: *сӯл,* ползать (Пек., 2440).

Об отправке вглубь тайги или вверх по речке якутские охотники выражаются, вместо обычного *ӧрӧ̄ батан ісіҥ,* подставным: *хабаjыҥ* (Терешкин, 22). Отправляться в путь *(аттан)* обозначается в дороге подставным словом: *тардысын,* собственно: тянуться, растягиваться (Пек., 2579); *даласаҕар тардысын!* — у вилюйских якутов: садись на переднюю лошадь! (там же).

Останавливаться в дороге, слезать с лошади или с оленя — эти действия обозначаются подставным словом *тардын,* собственно: натянуть на себя что, стягивать себя (Пек., 2577).

Сравнить великорусское архангельское я́кунить — ходить на промысел пушных зверей (Опыт областного слов., 273).

Определенную местность на пути *(сір),* а также ночлег *(хонук сір)* якуты называют подставным словом: бабушка, *ӓбӓ.* Вместо слов: местность,

называемая так-то, якут в дороге скажет: бабушка, до которой нам нужно доехать столько-то миль (Пек., 215). Тем же ласкательно-почтительным словом называет якут большую реку, большое озеро, свое родное урочище (там же). Полная параллель — русский эпитет больших рек: матушка. Появление того и другого эпитета нужно относить ко времени, когда признавалось существование в каждой реке духа-хозяина, которого первоначально и называли этим почетно-ласковым именем.

Вместо слов: переправиться через реку, якуты выражаются на своем дорожном языке так: «попробовать попроситься у бабушки на ту сторону» (Трощанский. Эвол. черной веры, 54).

Водный путь, воду (*ӯ*), а также снег *(хāр)* якуты в дороге называют подставным словом: *сылбырхаі*, собственно: жидкий (Пек., 2446).

Абхазские охотники также употребляют для воды *(аӡ̀)* подставное слово: *амі, мі,* что̀ в обычном языке служит названием одного вида травы (Дирр. 11 и 14).

Лодку турки Алтая называют на промысле подставным именем: *іштi кол аҕаш,* дерево с пустым нутром, полое дерево (Вербицкий. Слов., 63; Н. П. Дыренкова). Якуты называют в дороге лодку: *äбä таласата,* бабушкины мостки (Пек., 2536).

Сравнить особые названия паруса у русских рыболовов: на Каспие — Адамова пола́ (Михайлов. Астрах. ловцы, 151), на Псковском озере — божья пелена́ (Кузнецов. Слов., 4), на Волге — апостольская скатерть; но о запрете слова па́рус сведений нет.

§ 78. Способы сухопутного передвижения также дали материал и повод для запретов. Русские на соболином промысле избегали слова конь, заменяя его подставным: долгохво̀стый (Крашенинников, I, 246). Шорцы на Алтае во время промысла называют оставленного дома коня: мохнатый лоб, *тÿгтÿг kабаk* (Н. П. Дыренкова. Ср. § 84: об именах домашних животных).

Якуты в пути называют лошадь *(ат)* подставным: *таласа,* кладки, мостик (Пек., 2535; Терешкин, 22), *kölö,* собственно: упряжка (Пек., 1134). Вместо «оседлай коня!» якут в пути скажет: «почерни мостки!» (Виташевский, 15: см. § 66). Кормить *(асат)* коней — в дороге обозначается подставным словом: *ӱссäннäр (аттары)* (Пек., 3111).

Седло *(ыңыр)* на дорожном языке якутов обозначается, также как и вьюк *(ындыы),* подставным словом: чёрное, *хара* (Ионов. Дух-хозяин, 4, прим. 2), на что очевидно и намекает приведенное выше почерни = оседлай. У вилюйских якутов Р. Маак отметил иное подставное слово для седла: деревяжка, *хаӊхасар* (Вил. окр., III, 112; Пек. 3315). Вместо «вьючим!» *(ыррдыылыах)* якутский путник говорит оберегаючи: *харабытын кöтöҕÿнÿöх,* поднимем что-либо для себя (Пек., 1176).

Конскую оброть *(бас быата)* в дороге якут называет подставным словом: *сулар,* имеющим то же значание — оброть, недоуздок, но употребляемым в других якутских говорах (Пек., 2328). Подкладываемый под седло травяной потник *(бото)*: *бӯтаі* (Пек., 575 сравнивает с русским пу́тай). Коновязь, столб для привязыванья лошадей, носит у вилюйских якутов особое дорожное имя: *сатанах* (Пек., 2128). Конское пастбище *(ат асӯр сірӓ)*: *асылык,* т. е. корм, пища, трава (Пек., 178).

В охотничьем языке осетин отмечено особое слово для экипажа арбы: *земæ,* собственно: вертящееся (Миллер-Фрейман. Слов., 562).

§ 79. Для названий пищи и особенно посуды охотников известен ряд словесных запретов. У абхазов в охотничьем языке сохранилось особое название для гоми, проса; это: *па, апа;* свари мамалыгу из проса — на охотничьем языке гласит: *ацазка іуr* (Дирр, 15). Алтайские шорцы и абаканцы вино на промысле называют подставным словом: *кара су,* т. е. родник, ключ, ручей (Вербицкий. Слов., 128). Якуты муку́ *(бурдук)* оберегаючи называют золой, пеплом: *кӱl* (Пек., 1284).[1] Для понятия: есть, насыщаться якуты в дороге употребляют подставное слово: *ӱксӓн* (Пек. 3111).

Котел *(солӯр)* в дороге якуты называют, оберегаючи, черепком, обломком горшка: *хāрбах* (Маак. Вил. округ. III, 112); Пек. 3352). В охотничьем языке осетин также имеется особое слово для котла: *гæліз* (Миллер-Фрейман. Слов., 387). Сумку для дорожного котла *(солӯр хāта)* якуты называют подставным же словом: *кӱӈкӱчӓх* или *кӱӈӱчӓх* (Пек., 1306).

Когда лопари варят медвежье мясо для еды, они не произносят обычного глагола для обозначения «варить», а пользуются особым выражением (C. Leemius. De Lapponibus Finmarchiae etc., 1767, стр. 502; цитую по Golden Bough, II, 398).

Деревянный ковш вилюйские якуты именуют, оберегаючи: *даібыр,* повидимому от глагола *даібā* — махать (Пек., 665). Чашку, миску *(кытыја)* — словом: круглая, *тӧгӱрӱк* (Пек., 2763). Красную деревянную русскую чашку для чаю — *мӧчӧкӱ, мӧчӱкӓ,* собственно: крашеная чашка (Пек., 1616). Деревянную мутовку *(мас ытык)* — русским словом *мотуох,* мутовь (Пек., 1596).

У хакасов запретно на охоте имя палочки для прикуриванья *(кёзё),* которая имеется в балагане у каждой партии; подставное слово для нее: десятник; «дай мне десятника!» (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 34, Серебряков).

---

[1] Э. К. Пекарский ставит вопрос: не будет ли здесь слово *кӱl,* взятое из русского *куль,* т. е. мешок, в котором продают муку? (устное сообщение Э. К. Пекарского).

§ 80. У абхазов и осетин имеются особые охотничьи названия для одежды и обуви. Бурку абхазские охотники называют: свиная кожа, *ахўапца, аћапца* (Дирр, 11 и 12); осетинские — *гæлгу* (Миллер-Фрейман. Слов., 387). Пояс осетины-охотники называют по-своему: *æвдозæн,* собственно: дверная петля, орудие для забиванья клиньев (там же, стр. 586).

Якуты, оберегаючи, называют детские штанишки *(сыаlја)* словами: *оҕо тахтаја,* где *тахтаі* означает собственно: берестяная посудинка для варки клея (Пек., 2607); о связи этого подставного слова с детской у нас никаких данных нет. Якутское выражение *ытыр сахха кӥтар таңас* является подставным для *ölÿнјÿк таңас* (Пек., 2553).

§ 81. Ближайшее отношение к охоте имеет снимка шкур с убитых зверей — работа ответственная, так как при ней легко прорезать и испортить ценный мех. Работа эта очень часто производится промышленниками не дома, а в охотничьем балагане в лесу. С ней связано много запретов (см. § 26). Словесный запрет отмечен у якутов, у которых запретен обычный глагол *сÿl,* означающий: снимать шкуру; вместо него подставные слова: *сы̄ллар,* собственно: двигать, спускать, и *таңаста̄,* дословно: снабжать кого одеждой (Пек., 2448 и 2554; ср. Ионов. Дух-хозяин леса, 19, прим.). По сообщению Ионова (там же), глагол *сы̄ллар* употребляется в качестве подставного слова также и вместо запретного *імітäр* — выминать шкуру.

При съемке шкур, так же как и при стрельбе дичи, охотник имеет дело с кровью. Известно, что немецкие охотники кровь называют словом: пот, Schweiss (в средневековом немецком языке это слово означало одновременно пот и кровь также и в общем языке: Fr. Kluge. Etymol. Wörterbuch d. deutschen Sprache, 7-е изд., 1909, стр. 419). У якутов слово кровь также запретно; не говоря о крови, выходящей из внутренних органов (*кыа*: Пек., 1351), известно три подставных *(харыста̄н)* слова вместо якутского *ха̄н* — кровь — и производных от него. Это: *субаі,* собственно: холостой?; *бölÿöх,* дословно: густота, скучиванье животных или людей, и *бÿтÿн,* весь, целый. Последним словом обозначают кровавый сгусток, сверток крови, напр. в сердце (Пек., 523 и 597); первым, кроме свежей крови, еще вареную кровь и колбасу из конской крови (Пек., 2313).

Остается неизвестным, имеет ли связь с запретом русское народное название крови: руда́ (Опыт обл. слов., 193; Кривошапкин. Енис. окр., 58; и др.); откуда производные: заруда́ться, рудяне́ть — окровяниться (Богораз. Слов., 126; Волоцкий. Слов. рост. говора, 34), рудянка — кровяная похлёбка (Богораз, 213) и др. Рядом имеется общий для всех великорусов запрет есть кровь (Russ. Volkskunde, 116); эсты объясняли свой запрет есть кровь тем, что в крови находится душа (Wiedemann. Aus d. inneren u. äusseren Leben, 448). О запретах менструальной крови см. ниже § 82.

§ 82. Всё, что̀ неприятно для зверей и отпугивает их, сделалось запретным для охотника. Запретные действия охотника после подверглись также и словесным запретам. Повидимому, предполагалось, что разговоры о таких действиях будут также неприятны зверям или духам-хозяевам. Таким путем на почве полового табу охотников и на почве резкого отграничения в охоте женщин от мужчин (§ 17) возник ряд словесных запретов.

Для русских и для коми (зырян) охотников одинаково запретно слово: женщина. Коми запрещается на охоте не только произносить слово женщина, но и думать о женщине (Nalimov. Zur Frage, 5). У русских охотников на соболя подставным словом для запретного «баба» было: белоголо̀вка (Крашенинников. I, 246; явно от головного убора, коим была издавна у славянских замужних женщин белая намитка: ср. польское название женщины: białogłowa), а также: шелуха́ (там же; т. е. то, из чего вылупился ребенок?). Подставное слово для запретного «девка»: простыга (там же; т. е. простая, без плода, без ребенка?). У коми подставное слово для запретного «женщина»: *tštešid* — besäumte (Nalimov. Zur Frage, 5), т. е. обрубленная, с обрубленным подолом: в виду имеется, очевидно, рубец кругом подола женской одежды?

Возможно, что сюда же относятся и некоторые словесные запреты для менструальной крови, которая сама по себе весьма запретна для охотника (§ 13). У якутов подставные слова для менструальной крови: *саӷаса*, собственно: растопка (Пек., 2018), и *кыа* (Пек. 1351). У русских нет прямых сведений о запрете, но многочисленность и разнообразие названий для menstrua проще всего объяснять запретом, правда женским, а не охотничьим (см. часть II).

Возможно, что на почве соответствия запретных действий и запретных слов объясняется якутский запрет глагола *кы̄сыр* — гневаться, сердиться; подставное слово: *мынча̄р* (Пек., 1659). Нам уже известно, что охотникам Сибири и Кавказа одинаково запретны ссоры и ругань (Дирр, 21; Н. П. Дыренкова; см. выше § 32), раздражение при неудаче и т. п.

§ 83. Мы уже знаем, что мир демонов представляется охотнику враждующим между собою (§ 35). Охотник искусно лавирует между враждующими духами-хозяевами, применяясь к антипатиям и симпатиям каждого из них. Способ умолчания, т. е. словесный запрет, практикуется при этом очень часто. Так, дух-хозяин леса часто считается враждебным христианству, и, чтобы снискать его благоволение, охотники открыто порывают с христианством, стреляя в кресты, в святое причастие и т. п. (см. § 33). Более легкий способ для достижения той же цели — скрыть от лесного духа свою принадлежность к христианству, умолчать о ней, а это легко достигается словесными запретами. На этой почве запретны у охотников слова: церковь,

(поп, а у рыбаков Шотландии, рядом со словом церковь, также и слово дьявол Golden Bough, II, 394, из Rogers. Social Life in Scotland, III, 218).

У русских промышленников на соболя в восточной Сибири было запретно слово: церковь, которое заменялось подставным: востровѐрхая (Крашенинников, I, 246; в виду имелись очевидно шпицы колоколен, главы и маковки церквей). У рыболовов на Псковском озере запретно слово: поп, за произнесение которого здесь вертят на котле (Кузнецов. Слов., 100 и 10; ср. выше § 68). У охотников коми также запретно слово поп; подставное ему: длинные волосы, *kūz' jursi* (V. Nalimov. Zur Frage, 6). Значение этого подставного слова не оставляет сомнения, что тут имеется в виду именно христианский православный священник.

Есть основания полагать, что на аналогичной почве создалась и общераспространенная примета о попе, как о дурной встрече, предвещающей неудачу в деле и даже несчастье. Общеизвестная у русских (Даль. Пословицы, 1049; Ефименко. Матер., I, 175; Зеленин. Опис. рукописей, III, 1116; Жив. Стар., 1904, № 1, стр. 12, и др.) и у грузин (Сборн. матер. Кавк., т. 19, отд. 2, стр. 90; т. 21, отд. 2, стр. 146), у азербайджанцев эта примета применяется к мусульманскому мулле (там же, т. 5, стр. 129), у аларских бурят — к ламе и шаману (Баторов-Хороших, 50). Повидимому, эта примета возникла в связи с производствами, находящимися под покровительством своих духов-хозяев, причем этим последним официальная религия и ее жрецы были чужды и неприятны.

Нам несовсем ясно, на какой почве у русских охотников распространились словесные запреты имен ворона, змеи и сороки. Тут можно думать и о воздействии на охотничью среду со стороны обывателей, у которых эти «вещие» животные также запретны (см. ниже часть II). Можно было бы предполагать для них также объяснение на почве вражды между духами-хозяевами леса и воды: ворон и сорока запретны у холмогорских рыболовов (Колчин), но тот же ворон запретен и у охотников на соболя, где это объяснение уже неприменимо. Змея так тесно связана с христианским дьяволом, что запрет ее мог возникнуть и в связи с предполагаемой враждой лесного духа к разным религиям.

Подставные слова для ворона — у сибирских охотников: верховòй (Крашенинников, I, 246), у холмогорских рыболовов: ку́рица (Колчин); для сороки — у тех же рыболовов: вѐкша (Колчин); для змеи — у сибирских охотников: худа́я (Крашен., I, 246). Это же самое подставное слово для змеи известно еще у повенецких и иркутских великорусов (Куликовский. Слов. олонецкого наречия, 130); Опыт областного словаря, 251), повидимому уже не в охотничьей среде, что̂ могло бы доказывать влияние в данном случае на охотников обывательских поверий.

Имя ворона *(суор)* запретно также у якутских охотников, у коих подставное слово: *агıыс,* собственно: спутник (Пек., 145). Формула: *агıыспыт сіäтä,* произнесенная, когда ворон тронул мясо лисы в ловушке, предохраняет от повторения подобных случаев (там же). У якутов на Алдане запретно также имя вороны *(турāх),* подставные слова для которой: *дāх* и *дāӆынаі;* местные жители объясняют этот запрет созвучием имени бывшей шаманки Турāх (Пек., 663), т. е. здесь уже бесспорен не охотничий, а обывательский мотив в запрете (см. ниже часть II).

§ 84. Выше мы привели многочисленные охотничьи запреты, связанные с огнем (§ 36). Но кроме запретных действий здесь мы встречаем также и словесные табу. У абхазских охотников запретно обычное название огня *амца,* вместо которого они употребляют подставное слово: *дцапш, цапш* (Дирр, 11 и 18).

У турецких охотников Алтая, рядом с запретом названия палки, которою мешают огонь в охотничьем балагане (§ 75), запретно также и название домашней печи *(кебеге),* которую на охоте именуют подставным словом: горячее место, *ісіг чер* (Н. П. Дыренкова). Здесь уже ясный переход от культа огня к культу домашнего очага, к домовым духам-хозяевам. Эти последние находятся во вражде с духом-хозяином леса, и всякое упоминание о первых неприятно второму. На почве этой вражды легко объясняются и сложные якутские обряды с убитою лисою (§ 36), для объяснения которых В. М. Ионов совершенно напрасно привлек родовые отношения (Дух-хозяин леса, 20—21). Престарелая женщина, не имеющая уже менструаций, «чиста» для лесного духа-хозяина конечно не потому, что она «как бы мертва для рода» (стр. 20), а только потому, что лесному духу-хозяину неприятны именно прежде всего эти самые менструальные и иные выделения женского организма — черта, перенесенная охотниками на лесного духа с диких зверей (ср. § 13 и 14). Дух-хозяин леса у якутов, как и у других народов, чужд не роду, не родовому духу огня (Ионов, 21), а чужд и враждебен домашним духам-хозяевам, которые во многом контаминировались с духом-хозяином огня, домашнего очага. Вот почему убитую лису нельзя показывать огню в домашнем очаге, а голову домашней скотины можно палить на огне этого очага и мясо скотины жарить на его угольях (Ионов, 19): домашняя скотина находится в ведении того же домового духа-хозяина и ему не враждебна.

На почве вражды лесного духа с домашними духами объясняется большой ряд охотничьих запретов, в частности — табу на имена домашних животных. У турецких охотников Алтая, рядом с запретом слова для домашней печи, запретно также и название дома *(öм),* который шорцы на промысле называют подставным словом: четыре угла, *тöрт толук*

(Н. П. Дыренкова). У них же запретно на промысле слово корова *(ут іт)*, которую называют подставным словом: гнилой нос, *чызыҕ бурун* (Н. П. Дыренкова). У хакасов те же самые запреты: корову хакасские охотники называют: тухлый нос, *частых пурун*, а про дом на охоте не вспоминают, мотивируя так: «все духи уйдут — с чем будешь охотиться?!» (Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 34, Серебряков); тут под «всеми духами» мы можем понимать только лесных духов, т. е. или духов-хозяев разных урочищ, или духов-хозяев разных звериных пород; они уходят, когда охотник вспоминает про дом — очевидно потому, что дух-хозяин дома им неприятен и враждебен.

И у русско-сибирских промышленников на соболя запретно то же самое имя коровы, которую они называли подставным: рыку́ша (Крашенинников, I, 246), очевидно по громкому ее реву. Равно запретно у них же имя другого домашнего животного — овцы, подставным словом для которого было: тонконо̀гая (там же), т. е. с тонкими ногами.

И у осетинских охотников на Кавказе также запретно имя коровы, для которой имеется особое охотничье слово: *доцгæ*, собственно: доимая, которую доят (Миллер-Фрейман. Слов., 504). У якутов запретно слово телёнок, но запрет его связан, повидимому, со скотоводством, а не с охотой: новорожденного телёнка «оберегаючи» называют: *тірī*, собственно: шкура, кожа (Пек., 2682). Для обозначения роста шерсти у теленка в утробе матери якуты употребляют «оберегаючи» же особый глагол: *кыламаннā* (Пек., 1379). В шаманском языке якутов отмечено особое слово для обозначения стада рогатого или конного скота (Пек., 1612).

Имя другого домашнего животного, свиньи, запретно у русских промышленников на соболя, которые употребляют подставное слово: низкогля̀дая (Крашенинников, I, 246), т. е. кто смотрит книзу. Тот же запрет у шорцев Алтая, которые на промысле зовут свинью подставным словом: *тӱрткӱш* (Вербицкий. Слов. 385). У осетин соответствующий запрет отмечен лишь в языке старух, которые избегают употреблять бранное слово свинья, заменяя его подставным: роющая, *кахæг, кахгі* (Сборн. матер. Кавк., XIII, стр. 142; Дирр, 11). Сравнить обилие названий для свиньи у русских: чу́шка, ма́тика, до́чка, рю́шка, хавронья, сика.

Словесные запреты имен домашних животных на промысле охотников-шорцев Алтая согласуются с запретом тех же охотников брать с собою на промысел для еды мясо овцы, свиньи и коровы, редко — лошади (Л. П. Потапов).

Еще ближе стоят к домашним духам-хозяевам кот и петух. Их название также табу для охотников на промысле. По сообщению Крашенинникова (I, 246), слово кошка было запретным у русских промышленников

на соболя; заменялось оно подставным: запѐченка, т. е. кто живет за печкой. И у охотников-коми на промысле название кошки также табу; подставное ему: сидящая на столбах (Nalimov. Zur Frage, 6). Сравнить примету: если охотнику перебежит дорогу кошка, охота будет неудачна (Киевск. Стар., 1898, № 7—8, стр. 13, Ив. Беньковский об украинцах Волыни). Та же примета известна и не-охотникам (Жив. Стар., 1904, № 1, стр. 12; Гринченко. Из уст народа, 40; Ефименко. Матер., I, 175).

Имя петуха запретно у русских охотников на соболя; подставное имя: голонòгий (Крашенинников, I, 246). Сравнить обилие имен для петуха у восточных славян: пога́нец, косо́й, пеу́н, ко́чет, ко́гут.

§ 85. Словесные запреты охотников и профессиональные охотничьи языки, которые состоят из подставных слов, для народов интересующего нас культурного круга изучены еще очень мало. Сколько-нибудь систематическое их изучение только еще начинается. Хотя мы имели возможность использовать ряд рукописных работ, но наше собрание, конечно, очень не полное. Мы и смотрим на свою сводку, только как на предварительную.

Но и из этой предварительной сводки вырисовываются некоторые общие выводы. Особенно прозрачен вывод о сравнительной новизне отдельных подставных слов. Если самый принцип словесных запретов охотника мы склонны относить даже к до-анимистической эпохе, то за отдельными подставными словами мы не видим сколько-нибудь древней традиции. У одного и того же народа для одного и того же животного мы сплошь и рядом встречаем совершенно различные подставные имена. Напр., у великорусских рыболовов на Каспие медведя называют: аёв и раменский (т. е., лесной), на холмогорских озерах: миша стукалка; зайца псковские рыболовы зовут: кривень, холмогорские: лесной барашек (§ 52); ворона — одни: верховой, другие: курица (§ 83).

У якутов известно не менее двух совершенно различных «дорожных» языков, отличающихся друг от друга много более, нежели говоры обычного якутского языка (см. § 66, ср. § 78).

Совпадения в подставных охотничьих именах разных народов, правда, встречаются. Напр., разные народы называют медведя одинаково: старик, дед, он, зверь (§ 57); зверем, кроме медведя, называют и лося (§ 47), и соболя (§ 44), и волка. Но все эти совпадения необходимо признать конвергентными. Предполагать, что до нас дошли подставные слова, напр., общеславянской[1] или общетурецкой эпохи, мы не имеем никаких оснований.

---

[1] Общеславянское медвѣдь дошло до нас не в качестве подставного слова, а, напротив, в качестве запретного, хотя у нас и есть теоретические основания предполагать, что оно было некогда подставным (§ 58).

Всё это вполне понятно. Подставные слова и должны были меняться, создаваться вновь. Смысл существования подставных слов в том, что они кому-то непонятны — зверям, духам-хозяевам. Раз они сделались понятными, общеизвестными, они тем самым утратили свое значение. Обычный язык, которым пользуется данная народность, известен и понятен живущим на той же территории зверям и духам-хозяевам; очевидно, и старые, традиционные, общеизвестные подставные слова также известны и понятны зверям и духам-хозяевам.

Мы имеем сообщения трех наблюдателей разного времени (Крашенинников, 1755 г., Колчин, 1869, и Налимов, 1908) о том, как предводитель охотничьей артели устанавливает для нее словесные запреты на данный сезон охоты (§ 66). Правда, наблюдатели нам не говорят, что он в данном случае создавал подставные слова ad hoc. Но, судя по всему, это не было и простым напоминанием того, что̀ всем уже известно. Правом личного творчества подставных слов атаман артели, повидимому, пользовался.

Второй наш вывод: охотничьи запреты и подставные слова к ним открывают весьма широкий простор для сознательного заимствованья слов из чужого языка. Предполагается, что звери и духи-хозяева знают и понимают язык только местной народности; языки более или менее удаленных народностей им неизвестны. На этом основании якуты и тунгусы одинаково говорят в опасных случаях по-русски: дух-хозяин их не поймет, а в крайнем случае сочтет за русских; «русских же якутские духи обыкновенно не трогают» (§ 67). Такие поверья приводят иногда к временному двуязычию, но чаще мы видим заимствование чужих слов — в качестве подставных.

О заимствовании русскими рыболовами киргизского *аёв,* в качестве подставного слова для запретного медведь, мы имеем прямое свидетельство местного наблюдателя (§ 56). Есть основания полагать, что на той же почве заимствованы русские названия — волка: бирю́к, белого медведя: ошку́й, зайца: куе́нь, лисы: тю́лька, и др.

§ 86. Говоря о профессиональных охотничьих языках, нельзя пройти молчанием общеизвестное пожелание-приветствие идущему на охоту: «ни пуху, ни пера!». Охотнику, идущему на охоту, нельзя желать успеха: иначе охота будет безуспешна и неудачна, — так гласит поверье волынских украинцев (И. Беньковский. Поверья и суеверия, относящиеся к охоте, Киевск. Стар., 1898, т. 62, стр. 13).

Украинский писатель-этнограф Гр. Ф. Квитка-Основьяненко влагает в уста своему герою Гаркуше, встретившемуся с охотниками, такие слова: «негодится, господа честные, желать вам удачи; охотники не любят этого слышать; но поздравить с добрым днем позвольте» (Сочинения, III. Харьков, 1901, стр. 172, перепечатано из журнала «Современник»

1842 г.). В гор. Ейске на Кубани охотникам всегда желают, чтоб они не принесли домой «ни шерсти, ни пера»; если же пожелать им счастливой охоты, то они вернутся домой с пустыми руками (Сборн. матер. Кавк., т. 29, 1901, отд. 3, стр. 17). И в Воронежской губ. обычное пожелание охотнику «ни пуху, ни пера!» говорится серьезно, а не в шутку (Жив. Стар., 1904, № 1, стр. 169, Яковлев). Нельзя также пожелать отправляющемуся на охоту счастливого пути: не будет удачи в охоте (мои записи 1921 г. в Белгороде Курской губ.). У коми (пермяков) охотнику, отправляющемуся на промысел, «даются пожелания самого скромного характера, ибо если пожелаешь богатой добычи, то ничего не поймать» (Пермский Краеведческий Сборник, IV, 1928, стр. 142, А. Трифонов).

Вполне аналогичное явление отмечено у гурийцев на Кавказе для рыболовов. Кто встретит идущего на рыбную ловлю или ловящего рыбу, тот не говорит ему обычного гурийского приветствия: *гамарджоба* (=победа, одолжение, успех!); это было бы очень неприятно для рыболова. Ему можно сказать лишь: добрый день! доброе утро! (вечер!), — но никак не *гамарджоба!* (Сборн. матер. Кавк., т. 17, отд. 2, стр. 118).

Схожие запреты обычного приветствия встречаются и при иной обстановке. Напр., у гуцулов не рекомендуется в присутствии мертвеца приветствовать живых обычными словами: «добрий день!» (Шухевич. Гуцульщина, I, 34). Гадальщицы-специалистки в Харькове, после гаданья кому-либо на картах, предупреждают: «не благодарите, а то не исполнится» (мои записи 1917 г.). У белорусских пчеловодов отмечено правило: получающий в дар пчел не должен произносить обычных слов благодарности, например: дя́кую (благодарю), спасибо; вместо того он говорит: «это ла́дно, до́бри будиць» и т. п. Только при таком условии пчёлы поведутся у получающего дар и у дарителя (Никифоровский. Приметы, 204).

Сравнить с этим запрет всяких приветствий, равно как и ответа на них (см. выше § 40), что̀ является одним из проявлений необходимой для охоты и иных производств таинственности. Между прочим, у эстов пастух не должен никого приветствовать и отвечать на приветствия: иначе он привлекает в свое стадо волка (Boecler und Kreutzwald. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, 1854, стр. 140).

Мы склонны объяснять эти запреты на почве вражды разных демонов к христианству. Обычные приветствия считаются христианскими, тем более что в них нередко упоминается имя божье: «дай бог! помогай бог! спасибо(г)!» Успех же охоты зависит от лесного духа, которому приписывается часто враждебное отношение к христианству. Для того чтобы угодить лесному духу и получить его благоволение, охотник иногда открыто порывает с христианством (§ 33); в других случаях он довольствуется простым умол-

чанием обо всём христианском (§ 83), надеясь ввести этим в заблуждение лесного духа и достичь своей цели. Благожелатели охотника не должны мешать ему в этом: лесной дух услышит, что охотника приветствуют по-христиански, и не даст ему, как чужому, добычи.

Идея о вражде с христианством покровителя охоты, лешего, привела к такому выводу: что̀ хорошо для обывателя, то плохо для охотника. На этой почве и приметы-поверья, так сказать, выворачиваются для охотника наизнанку, понимаются в противоположном смысле. Такой принцип антитезы применен, например, к известному поверью о дурном значении встречи с попом: в Воронежской губ. отмечена примета, по которой охотнику, идущему на охоту, встреча с попом сулит удачу (Жив. Стар., 1904, № 1, стр. 169, Яковлев). Очевидно, народная память уже забыла, что противоположная примета о дурном значении встречи с священником возникла в силу подобной же антитезы — христианского и антихристианского.

Очень яркую и характерную антитезу этой же категории отметил у эстов рыболовов Крэуцвальд: эстонские рыбаки в Верро верят, что чем больше их ругают другие люди, тем больше им будет удачи; каждое проклятие привлекает в их сети по крайней мере по три рыбы. В такой уверенности рыбаки намеренно сердят своих соседей, чтоб получить больше проклятий, а значит и больше рыбы: прячут ключи, опрокидывают котел, выгоняют скот на их поле, и т. п. (Boecler und Kreutzwald. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, 1854, стр. 90). Проклинаемый человек — желанный гость для нечистой силы, в том числе и для водяного, который естественно не жалеет для своего гостя рыбы.

Поверье тех же эстов гласит: если у охотника заколдовали ружье, то надо тайно зарыть такое ружье под порогом — чтоб через него переступила женщина: таким путем сила колдовских чар мгновенно уничтожается (там же, 128). Здесь простая антитеза общим, старым правилам охоты (см. выше § 14), так как эти правила, в силу их общепринятости, считаются уже христианскими: нарушая эти правила, охотник получает покровительство нечистой силы.

Глава 8. Запреты на иных промыслах.

§ 87: Мингрельский запрет при сборе весенней крапивы. § 88: Словесные запреты пчеловодов; § 89: кавказских шелководов; § 90: русских золотоискателей. § 91: Сравнение словесных запретов охоты с запретами на иных промыслах.

§ 87. Особняком стоит среди словесных запретов интересующего нас круга народов мингрельский запрет при сборе весенней крапивы. Аналогичные обряды известны у многих народов Восточной Европы, но словесный запрет при них отмечен только у мингрел.

Начиная с нового года и кончая 24-м днем великого поста, у мингрел запретно имя крапивы. «С наступлением нового года строго воспрещено называть крапиву, *чучелі,* своим именем. Если же это неизбежно, то разрешается назвать ее: дворовый бык, *озеши хоці»* (И. С. Степанов. Народные приметы, разные способы гадания и некоторые поверья мингрельцев, Сборн. матер. Кавк., т. 32, 1903, отд. 3, стр. 104).

На среду в 24 день великого поста у мингрел падает так называемое *Газігеба* — ночное посещение жилищ духом *Газігіа.* На обрядовый ужин в этот день впервые готовится каша из молодой крапивы; чтобы добыть этой последней к данному дню, мингрелам приходится иногда спускаться с гор в долины, перед чем они не останавливаются. Ужин бывает обильным, и первое место на нем занимает крапивная каша. Ночной гость *Газігіа* осматривает именно ужин, и для него на полку *(карбузі)* близ дверей кладут части от каждого кушанья на ужине. Дух говорит после посещения: «у кого есть, опять ему!» (там же).

У абхазов на Кавказе же отмечен запрет употреблять в пищу раннею весною съедобные травы; запрет кончается в первый понедельник великого поста, т. е. на 23 дня ранее мингрельского. Словесного запрета при этом не отмечено. Первый понедельник великого поста носит у абхазов имя: день луны. В этот день впервые готовят похлебку из фасоли и свежей крапивы. Одновременно варят или, реже, пекут конусообразную или кругло-приплюснутую лепешку, а вечером в тот же день пекут хлебы в виде луны, солнца и ступы (для толчения проса); в этой ступе столько печеных же пестов, сколько в семье женщин, и еще один лишний — в знак желания приращения их (Н. Джанашия. Религиозные верования абхазов, Христианский Восток, IV, № 1, 1915, стр. 79).

Аналогичные запреты употреблять до известного срока те или иные плоды нового урожая широко распространены у восточных славян и их соседей. Но о словесных запретах при этом ничего неизвестно. Украинские и белорусские женщины до 6-го августа не едят яблок — в уверенности, что при нарушении ими этого запрета их умершие дети не получат на том свете фруктов. В Преображение, 6 августа, происходит освящение свежих яблок в храмах (Чубинский. Труды экспед., III, 225; Никифоровский. Приметы, 253). Великорусы не едят свежий горох до Ильина дня, 20 июля; свежий мёд до этого же срока, или до 1 августа. У белорусов нельзя есть до Маковея, 1 августа, овощей; разрешается есть только их листья; 1 августа происходит обряд освящения свежих овощей для еды (Никифоровский. Приметы, 253).

Таких запретов у восточных славян не мало. Обрядовый характер первого вкушения, после разрешения запрета, ограничивается теперь боль-

шею частью христианским освящением данных плодов в храме. Иногда встречаются при этом и внецерковные обряды, большею частью совпадающие с обрядами употребления в пищу всякого нового плода. Напр., при вкушении обрядовой каши из зерен свежей ржи на зажинках великорусская хозяйка ударяет каждого обедающего по лбу деревянной ложкой, говоря: «будь крупкой сыт!» (Russ. Volkskunde, 31—32).

Не исключена возможность, что и восточнославянские и кавказские обряды находятся в генетической связи с греческими. У греков Э. Гьерстад отмечает такую концепцию: всякий новый урожай — табу; для нарушения такого табу необходим особый обряд — ритуальная еда начатков, первых плодов. Только после обрядового вкушения начатков можно будет кушать прочее. Впоследствии, когда появилась вера в демонов и в богов, обрядовое вкушение начатков превратилось в жертвоприношение (E. Gjerstad. Tod und Leben, Archiv für Religionswissenschaft, т. 26, 1928, стр. 182 и след.).

Когда и где появился тут параллельный словесный запрет, известный пока только у мингрел, остается неясным.

Сбор диких трав для еды практиковался и в древней Европе. У великорусов он сохраняет до наших дней общественный характер и сопровождается веселыми похождениями молодежи (Russ. Volkskunde, 119).

§ 88. У черемисских (мари) пчеловодов отмечен запрет называть пчелу ее собственным именем. Так, по крайней мере, Роб. Готьо (Gauthiot. Des noms de l'abeille et la ruche en indo-européen et en finno-ougrien, Mémoires de la Société de linguistique, XVI, 1910—11, стр. 267) понимает сообщение А. Хэмэлэйнена (Journal de la Société Finno-Ougrienne, XXVI, 1909, стр. 4, A. Hämäläinen). Черемисские пчеловоды называют пчелу *(mükš)* подставными словами: малая птичка, *izi kaĭ̯ək,* и малая мохноножка, *tê̥əγəedê̥ə jal.*

Великорусские пчеловоды обычно называют пчелу: му́ха (Даль. Слов., III, 1432; Васнецов. Словарь вятского говора, 137), бо́жья му́шка (мои записи в Сарапульском уезде), медови́ца (Опыт областного словаря, 112), медуни́ца, будуни́ца (Этн. Обозр., 1913, № 1, стр. 211, о верхоянском крае). У тульских великорусов отмечено обязательно ласкательное: пчё́лочка (Архив. Геогр. Общ., А. 146). Украинцы называют рабочих пчел: ря́беньки (Л. Шульгина. Пчелов. на Украине, рукоп.). Прямых известий о запрете слова пчела́ у восточных славян нет, но обилие названий проще всего объяснять именно запретом.

Легко усмотреть некоторую аналогию между отношением восточнославянского пчеловода к пчеле и отношениями охотника к животным. На пчелиную пасеку не допускаются женщины в период менструаций (Russ.

Volkskunde, 83) и не обмывшиеся после общения с женою мужчины (Этн. Сборник, изд. Географ. Общ., VI, 143). Пчелиную матку нельзя продавать (Л. Шульгина. Там же). Занятия пчеловода окружены тайною (см. § 40).

Запретом слова пчела́ Р. Готьо склонен объяснять исчезновение в языках — латинском, албанском, греческом, персидском и санскритском — индоевропейского названия пчелы **bhei-,* сохранившегося в языках славянских, балтийских, германском и кельтском. Исчезнувшее индоевропейское имя заменено словами неясного корня или описательными выражениями. Подставными же словами Готьо считает финское-суоми название пчелы: *mettiäinen,* собственно: лесная; зырянское-коми: *mazy* (ср. вотяцкое *maįsį*): медовая жужжащая?; эстонское *mezilind:* летающая птица (R. Gauthiot. Des noms de l'abeille etc., 268—269).

Широко в Европе распространен запрет говорить о пчеле, как о животном: пропа́ла, издо́хла; говорится вместо того, как о человеке: померла́, умерла (Этн. Сборник, VI, 125; Е. Р. Романов. Белорусский сборник, IV, 1891, стр. 169). В украинском языке запретно: здохла, позволено: умерла, пропала (Л. С. Шульгина. Там же). То же самое у поляков (Jan St. Bystroń. Studja nad zwyczajami ludowemi, 28), у чехов и у баденских немцев; последние запрещают говорить о пчелах: gehen kaput, krepieren, а также fressen, жрать; допускается лишь: sterben, gehen ein и essen (Wuttke, § 671 и 150). Но эти поверья вряд ли очень древни, равно как и украинский эпитет пчелы: свята́я (Этн. Обозр., 1893, № 2, стр. 181); последний эпитет вернее всего объяснять тем, что пчелиный воск горит в церквах в виде свеч. Новое также украинское название пчелиных сот: робо́та (Л. С. Шульгина. Там же).

Готьо склонен признавать для древности также и запрет слова улей. По нему, названия улья в европейских языках или темны, или заимствованы, или имеют общее значение: корзина, кадка, бочка (Gauthiot. Там же, стр. 272—273). Русские названия улья нужно отнести к последней из этих трех категорий. Это: коло́да, пень, пенёк, кряж, чу́рка, дупля́к, дупля́т(н)ка; кузово́к, стоян, стоя́к, лежа́к, и др. Из числа заимствованных названий улья отметим финские: коми *úlej* из русского, горных черемис *t̆šelnįk* из русского пче́льник, эстонское *(taru-) pakk* — перевод немецкого -stock в Bienenstock, венгерское *köpü* из немецкого kiepe.

Известно, что пчела считается у многих народов «животным-душою» (В. Клингер. Животное в античном и современном суеверии, 148). Монгольские народы особенно часто представляют душу в виде пчелы или осы, почему буряты, напр., не убивают пчел, залетающих в юрту (Агапитов и Хангалов. Матер. для изуч. шаманства в Сибири, 1883, стр. 161). Но в словесных запретах пчелы мы встречаем преобладание идей пчеловода-

промышленника, думающего больше всего о своей добыче и видящего в пчеле не столько душу, а прежде всего медоносное животное.

§ 89. У удинов, мингрелов и некоторых других народов Кавказа занятие шелководством, особенно выводка шелковичных червей, сопровождается многочисленными запретами. Среди этих запретов не мало аналогичных охотничьим табу. Так, к ухаживающим за шелковичными червями лицам применяется строгое половое табу (см. выше § 18); умышленное уничтожение шелкопряда считается великим грехом (Сборн. матер. Кавк., XI, отд. 2, стр. 114); грену не продают и не меняют (там же, стр. 148); в червоводню никого не пускают (там же, стр. 85, 151).

О словесных запретах шелководов Кавказа нам известно немногое. У удинов в сел. Варташен «после оживления грены воду называют напи́тком, большой нож — ре́жущим, мурашек и других насекомых — мелкими детьми и т. п.» (там же, стр. 83, М. С. Бежанов). Пометка «и т. п.» заставляет думать, что тут приведены лишь немногие примеры запретных слов. В том же селении Варташен «в червоводне не откликаются на обычный зов «у!», а только на зов «гей!» (там же, стр. 84).

Словесные запреты применяются здесь к вещам, которые считаются вредными для шелковичных червей и к которым применяются также и иные табу. Нож (*дагри,* которым срубают ветки шелковицы) и воду запрещается вносить в червоводню; если же дети внесут, то их за это сильно бранят и тотчас же выкидывают принесенное (там же, стр. 151). В Гурии и Армении шелковичных червей избегают переносить через воду: черви подохнут (Сборн. матер. Кавк., т. 25, отд. 2, стр. 76); если же случится необходимость переходить с червями через речку или через лужу воды, то несущий непременно кладет грену себе на голову: иначе грена не даст хороших червей (там же, вып. XI, отд. 2, стр. 148). Муравьи считаются вредителями грены, и для уничтожения их шелководы удины Варташена варят молочную кашу и раздают соседям (там же, стр. 84).

В Гурии крестьяне-шелководы «по отношению к шелковичным червям избегают употребления некоторых слов, опасаясь, чтобы это не накликало беды. Так, шелковод здесь никогда не скажет: «у меня умирают черви», а: «мои черви засыпают», или не скажет: «на шелковице листья засыхают», а: «на шелковице листья уснули», и т. п. (там же, стр. 149, Н. Шавров). Подобный же запрет отмечен и в Геокчайском уезде Бакинской губ., где шелководу «не следует говорить, что у такого-то черви худы или гибнут» (там же, стр. 151, Н. Калашев).

В этих последних запретах довольно ясно сквозит идея, в силу которой взамен запретных слов употребляются особые подставные слова: они своим содержанием должны воздействовать на данное существо в желатель-

ном направлении. О червях говорится: засыпают, а не умирают, о листьях шелковицы: уснули, вместо засыхают — очевидно с тою же целью, с какою белорусы называют воробьев слепцами, а великорусы говорят: идти ко двору́ вместо: идти домо́й, потому что домо́й равносильно, по их мнению, выражению: в могилу (см. часть II). То-есть здесь идея о силе слова, воздействующей на самую природу называемых словом существ и вещей. Эта идея чужда охотникам, и мы ее считаем сравнительно новою. В шелководном деле ее легко могли распространить женщины, которые преимущественно и занимаются шелководством.

§ 90. Золотоискатели в Сибири и на Урале не называют обычным именем предмет своих исканий — золото. Подставные слова для золота: бус, т. е. собственно: пыль, напр. пыль на мельнице или в шахте, кру́пка, пшени́чка (Н. П. Попов. Доклад в моем семинарии 6/XI 1926). По словарю В. И. Даля (II, 517) и по Н. Латкину (Очерк промыслов Енис. окр., Зап. Геогр. Общ. II, 693),[1] кру́пка служит названием лишь для тайно продаваемого золота, которое зовется еще: смола́ (Д. Н. Мамин-Сибиряк, Золотуха).

Подставное слово для золота отмечено еще в языке алтайских турок на р. Кондоме: *јылтыр*, с чем сравнить *јылтра* блестеть, *јылтрак* блеск (Вербицкий. Слов., 108). Вербицкий отмечает, что это слово употребительно «на промысле»; вряд ли он тут разумеет промысел охоты, а скорее именно промысел золотоискателей.

У русских золотоискателей известны и иные запреты, напр. запрет свистеть в шахтах, запрет копать руду на месте, где кто-нибудь погиб (Н. П. Попов). Эти запреты явно анимистические: свист раздражает водяного, лешего; очевидно он неприятен и для духа-хозяина гор или шахт. Погибший несчастною смертью продолжает доживать свой век на месте своей кончины (Зеленин. Очерки русск. мифологии, 11—12), почему такие места опасны для живых людей.

§ 91. Полной аналогии между охотничьими запретами (включая сюда и рыболовные) с одной стороны и запретами на иных промыслах, о которых у нас была речь в этой последней главе, с другой стороны — нет. Кавказские запреты при сборе крапивы для нас не вполне ясны; повидимому, они стоят особняком от всех рассмотренных нами табу. Пчеловодство занятие сравнительно новое; но ему предшествовал сбор меда диких пчел, так называемое пчелова́нье (В. Вербицкий. Алтайские инородцы, 24; А. Новиков. О способе выслеживанья лесных пчел у алтайцев, Этнограф-Исследователь, 1928, № 2—3, стр. 26 и след.). Еще новее промысел

---

[1] Ср. Латкин. На сибирских золотых приисках, 1898, стр. 27 и 175.

золотоискателей, но он легко мог усвоить традиции рудокопов; напр., у малайских рудокопов известен специальный условный язык (Golden Bough, II, 407). Шелководство — не старее пчеловодства.

С точки зрения нашей концепции существенным отличием этих последних промыслов от охоты служит то, что в них нет того резкого отграничения женщин от мужчин, которое нормально и характерно для охоты и рыболовства (§ 17). Шелководство на Кавказе является в бо́льшей степени женским промыслом, нежели мужским. То же самое можно предполагать о сборе съедобной крапивы на Кавказе, о чем прямых сведений у нас, правда, нет. Здесь, таким образом, мужские и женские запреты могли сильно перемешаться между собою. Но среди золотоискателей и пчеловодов женщин обычно не бывает.

Во всяком случае, некоторое сходство в психологии запретов на этих промыслах с охотничьими вне сомнения. Главное, всем им одинаково чужда основная идея женских или обывательских запретов, в силу которой произнесение запретного имени заставляет названное существо явиться. Нет в них и другой характерной для обывательских запретов идеи: подставные слова не преследуют здесь цели воздействовать в желательном направлении на природу называемых ими существ или вещей (частичное исключение — у шелководов).

Есть промыслы, где как раз преобладают эти последние идеи. Таково, например, скотоводство, в частности, пастушество. В нем возобладала идея женских запретов, которая применена здесь и к диким зверям: название волка собственным, запретным именем привлекает этого хищника в стадо.[1]

(Вторая и последняя часть в следующем томе.)

---

[1] Автор приносит свою благодарность Л. Б. Панек и Э. К. Пекарскому за любезную помощь, оказанную ими при чтении авторских корректур; профессору Jan. St. Bystroń и П. Г. Богатыреву — за сообщение недоступных автору печатных данных; молодым этнографам Н. П. Дыренковой, А. А. Попову, Л. П. Потапову и Н. Н. Тихоницкой — за разрешение опубликовать некоторые данные из их рукописных работ. (*Д. З.*).

D. ZELENIN.

Das Worttabu bei den Volksstämmen Osteuropas und Nordasiens. Erster Teil. Verbote auf der Jagd und andern Erwerbszweigen.

Résumé.

Zwischen den verschiedenenstämmigen Völkern Osteuropas und Nordasiens—Slaven, Ugrofinnen, Türkvölkern, Mongolen, Paleoasiaten und zum Teil den Kaukasusvölkern—bestehen viel mehr Gemeinsamkeiten, als Verschiedenheiten in Bezug auf die Wortverbote in ihren Sprachen. Diese Ähnlichkeit erklärt sich nicht nur durch die allgemein menschliche Altertümlichkeit des Worttabu, sondern auch die allen gemeinsamen Kultureinflüsse. In diesem Sinne bilden die genannten Völker einen einzigen Kulturkreis. J. Fraser's Worttabuteorie ist, als Ganzes genommen, auf die Völker des hier in Frage kommenden Kulturkreises nicht anwendbar.

Kennzeichen höchster Altertümlichkeit finden wir bei den Worttabu der Jäger und Fischer. Ihnen liegt die folgende Idee zu Grunde: das Aussprechen des verbotenen Wortes erschreckt und verjagt das Wild, das infolgedessen vor dem Jäger davonläuft. Im Gegensatz hierzu herrscht bei ausserwerblichen, häuslichen Verboten der entgegengesetzte Gedankengang vor: das Aussprechen des verbotenen Wortes wirkt anziehend und einladend auf das Wesen, das mit dem verbotenen Worte bezeichnet wird. Ebenso fremd sind den Wortverboten der Jäger auch andere Ideen des Worttabu des häuslichen Lebens, die nicht mit der Erwerbstätigkeit zusammenhängen, wie z. B. folgende: der Name dient als Mittel um üble Einwirkungen wie Zauber und bösen Blick zu übertragen; die untergeschobenen Wörter, die an Stelle der verbotenen gebraucht werden, sollen durch ihre Bedeutung auf die Natur des genannten Wesens oder sogar Gegenstandes, in dem für den Sprechenden wünschenswerten Sinne einwirken.

Die nach ihrer Grundidee von einander verschiedenen zwei Kategorien von verbotenen Wörtern unterscheiden sich auf diese Weise sowohl nach dem Bestand ihrer Träger als auch nach dem Milieu. Die eine Kategorie ist typisch für Erwerbstreibende, hauptsächlich für Männer, und findet Anwendung auf der Jagd, dem Fischfang und einigen andern Erwerbszweigen. Die andere Kategorie ist hauptsächlich Frauen eingentümlich und findet ihre Anwendung im häuslichen Leben.

Die bei dem Worttabu der Jäger zu Grunde liegende psychologische Voraussetzung ist die Überzeugung des Primitiven, dass die Tiere die menschlichen Sprache verstehen und namentlich die Laute der menschli-

chen Rede auf sehr weite Entfernung hin hören. Oft hören sie im einsamen Walde, was der Jäger zu Hause spricht. Wenn das Wild seinen Namen hört, so ahnt es, dass der Mensch etwas Böses gegen es im Schilde führt, und läuft vor dem Jäger davon. Deswegen bilden auch die Namen der Tiere die älteste Schicht der von den Jägern gerbäuchlichen Worttabu. Im Gegensatz zu Frazer müssen diese Verbote der voranimistischen Epoche zugewiesen werden.

Eine Analogie zu den Worttabu bilden in gewissem Sinne die Geschlechtstabu der Jäger. Bei diesen nahm der Jäger Rücksicht auf den ausserordentlich feinen Geruchssinn der Tiere, die jeder fremde, besonders menschliche Geruch vor allem aber der Geruch des Menstrualblutes und anderer weiblichen Ausscheidungen erschreckt. In der Folge wurde mit diesen Ausscheidungen die Vorstellung einer spezifischen «Unreinheit» verknüpft, welche die bösen Geister anzieht. Allein die anfängliche Entstehung der Geschlechtstabu der Jäger fällt unbedingt noch in die voranimistische Periode. Sie entstanden nicht auf Grund von Anschauungen über «Unreinheit», sondern als eines der Anpassungsmittel der Jäger an das hochentwickelte Witterungsvermögen des Wildes. Aus demselben Grunde werden auch heute noch auf der Jagd verschiedene Handlungen verboten, die üblen Geruch hervorrufen, wie z. B. das Verbrennen von Wolle, das Braten von Fleisch (nur das Kochen ist erlaubt) u. ä. Um die Tiere, die vor dem Menschengeruch der Fallen fliehen, zu täuschen, geriet der Jäger auf den Gedanken seine Fallen und sich selbst zu beräuchern und diese Beräucherung erhielt in der Folge die Bedeutung eines reinigenden, religiösen Ritus. Die geschlechtliche «Unreinheit» wird jetzt durch dieselbe Beräucherung gehoben, die anfänglich bestimmt war den Geruch der weiblichen Ausscheidungen zu vernichten. Zu den Geschlechtstabu der Jäger gehören: das Verbot jeglicher Berührung mit dem Menstrualblut, das die Tiere ausserordentlich «fürchten»; das Tabu für menstruierende Frauen und weiterhin überhaupt für alle Frauen, die im Geschlechtsverkehr leben, d. h. Menstrua haben, über der Jagd dienende Waffen und Ausrüstung zu schreiten; das Verbot sich im Bade nach einer Frau zu waschen; das Verbot vor der Jagd Geschlechtsverkehr zu pflegen, ja manchmal sogar den Geschlechtsteil einer Frau anzuschauen; schliesslich die Vermeidung jeglicher Berührung mit den Nachtgeburtsausscheidungen der Frau und infolgedessen überhaupt mit Wöchnerinnen und Schwangeren.

In der Folge entstand auf Grund dieser Jägerverbote die Vorstellung von dem Weibe als der Quelle und Trägerin geschlechtlicher «Unreinheit». Der Mann wird von dem Weibe mit «geschlechtlicher Unreinheit» angesteckt, kann sich aber durch Beräucherung und Abwaschung reinigen; die Frau

hingegen erreicht mehr oder weniger völlige Reinigung erst in dem Alter, wenn bei ihr die Menstrualblutungen aufhören und sie keinen Geschlechtsverkehr mehr pflegt. Infolgedessen entwickelte sich bei den Jägern und Fischern eine scharfe Trennung der Männer von den Weibern. Den Jägerverboten analoge Geschlechtstabu kennen wir bei den Seidenzüchtern des Kaukasus sowie bei den ostslavischen Pferdzsüchtern und Bienenzüchtern.

Die Verbote der Jägervölker des hier in Frage kommenden Kulturkreises beruhen daher nicht auf Totemismus oder auf Tierkultus, selbst nicht auf animistischen Anschauungen und auch nicht auf Magie, sondern haben ihren Ursprung in der Anpassung des primitiven Jägers an die Natur der Tiere und des Wildes, an ihre Eigenschaften und Abneigungen.

In der animistischen Periode wurden alle Eigenschaften der Tiere von den Jägern zunächst auf die Seelen des getöteten Wildes übertragen, danach auf die Herrengeister der einzelnen Tierarten, und schliesslich auf die Herrengeister des Waldes, bezw. der Berge und Gewässer, wo die zum Erwerbe dienenden Tiere sich aufhalten. Diese Herrengeister stellte man sich anfangs in Tierform vor. Der Jäger strebte sich ihnen ebenso anzupassen, wie er sich den Tieren selbst anpasste. Auf diesem Wege wurden auf die Geister auch alle Jägerverbote übertragen, die sich in der Folge veränderten, je mehr die Vorstellung der Herrengeister antropomorphische Züge annahmen.

Die Jägertabu der animistischen Epoche stellen ein viel bunteres Bild dar, das selbst bei einem und demselben Volke viele Varianten aufweist. Die Grundlinien sind allerdings allen gemeinsam. Der Jäger glaubt, dass alle von ihm getöteten Tiere wiedergeboren werden und hält es für seine Pflicht zu dieser Wiedergeburt beizutragen. Zu diesem Ende bewahrt der Jäger die Knochen der Tiere und oft auch ihr Fleisch in voller Unberührtheit auf. Diese Knochen setzt er auf Bäumen und anderen erhöhten Stellen auf, damit die Seele des getöteten Tieres sie finde. Zur selben Zeit fürchtet sich der Jäger vor der Rache des getöteten Tieres. Auf Grund dieser seiner Furcht erweist er dem getöteten Tiere allerhand Ehrenbezeugungen, veranstaltet ihm zu Ehren üppige Feste, begräbt es — oft unter Beobachtung derselben Riten wie beim Begräbnis eines Menschen. Seltener kommt es vor, dass der Jäger aus derselben Furcht vor der Seele des getöteten Tieres dem letzteren die Zähne ausschlägt, die Sehnen durchschneidet, die Augen weit wegwirft und manchmal die Knochen oder selbst den ganzen Kadaver verbrennt, um so die Seele des Tieres gänzlich zu vernichten.

In diesen verschiedenen Handlungen, die der Jäger an der Leiche des Tieres vornimmt, lassen sich manchmal neben dem Bestreben die Seele des getöteten Tieres zu besänftigen auch andere Gedankengänge erkennen,

die allerdings wiederum mit dem Glauben an die Wiedergeburt der getöteten Tiere in Verbindung stehen: in einigen Fällen nimmt der Jäger einen Reiningungsakt an der Leiche des Tieres vor, um dadurch dessen Wiedergeburt zu erleichtern; in anderen Fällen trifft er Massregeln, dass das wiedergeborene Tier nicht den Händen des Jägers entlaufe. Zu diesem Zwecke durchschneidet er ihm z. B. die Sehnen der Hinterbeine, damit so das wiedergeborene Tier nicht schnell laufen könne.

Noch später entstand augenscheinlich der Gedanke, dass der Jäger die Seele des getöteten Tieres in sich aufnehme. Zu diesem Zwecke isst der Jäger unbedingt selbst die wichtigsten Teile des Tieres, die mit der Seele in Verbindung stehen, wie Kopf, Herz, u. a., isst sie häufig roh und schluckt sie manchmal sogar ohne sie zu zerbeissen, wie z. B. die Augen. Andere wichtige Teile der Tiere, vor allem die Nasenlöcher und Krallen, bewahrt er bei sich als Talismane auf.

Der Erfolg auf der Jagd wurde anfänglich dem Willen der Tiere, des Wildes zugeschrieben. Das letztere erlaubte dem Jäger, wenn es ihm günstig gesinnt war, es zu töten, während umgekehrt im Falle seiner Abneigung gegen ihn es vor dem Jäger davonläuft. Auch in diesem Falle wurden wiederum die Eigenschaften der Tiere in der Folgezeit auf die Geister übertragen. Bei den russischen Jägern Sibiriens hat sich bis auf unsere Tage der Glaube an tiergestaltige «Fürstchen» (knjazjki) erhalten, deren Besitz dem Jäger Erfolg in seinem Gewerbe giebt. Es sind dies anormale Tiere, die für die betreffende Art ungewöhnliche körperliche Merkmale besitzen. Wir sehen in ihnen die Herrengeister der einzelnen Tierarten. Eine ähnliche Vorstellung von dem «Bienenfürstchen», einer ungewöhnlich grossen Königin, existiert bei den ebenfalls russischen Bienenzüchtern. Auch das Bienenfürstchen bringt dem Bienenzüchter Glück. Als in späterer Zeit die anthropomorphische Sammelvorstellung von einem Herrengeiste des Waldes, bezw. Wassers aufkam, dachte man ihn sich als den Besitzer von Herden, die aus wilden Tieren, Vögeln und Fischen bestehen. Damit der Jäger etwas von diesen Herden für sich erhalte, muss er die Gnade und das Wohlwollen des Herrengeistes verdienen. Zu diesem Zwecke passt sich der Jäger auf alle mögliche Weise der Natur, den Sympathien und Antipathien des Waldherren an, indem er fürchtet ihn irgendwie zu erzürnen und zu beleidigen. Der Charakter des Waldgeistes ist nicht überall derselbe. Entsprechenderweise ist auch das Betragen des Jägers verschieden. Der Waldgeist, insbesondere der Geist des Bergwaldes, liebt die Stille, und der Jäger beobachtet im Revier eines solchen Geistes vollkommene Stille und Ruhe. Zur Unterhaltung des Waldgeistes erzählen die Altaitürken und Burjaten während der Abende in der Waldhütte Märchen. Der jakutische Waldgeist

andererseits liebt lärmende Belustigungen und Gelächter, weshalb auch der jakutische Jäger jede Beute, d. h. das Geschenk des Waldgeistes, mit Gelächter und lustigen Rufen begrüsst u. s. w.

Die verschiedenen Herrengeister leben meistenteils in Feindschaft miteinander und fast alle sind sie gegen das Christentum und andere Religionen feindlich gesinnt. Um dem Waldgeist gefällig zu sein, verleugnet der Jäger manchmal offen das Christentum, schiesst z. B. auf das Kreuz, die Hostie u. s. w. Allerdings sind dies neuere Ausdrucksmittel. Viel älter ist das Mittel des Verschweigens: der Jäger verbirgt vor dem Waldgeiste alles, was ihm unangenehm sein könnte, und verschweigt u. a. alles, was auf das Christentum Bezug hat. Auf dieser Grundlage entstanden die Jägertabu auf Worte wie Kirche, Priester u. a. m., und die Geistlichen der verschiedenen Religionen wurden für den Jäger ein schlimmes Vorzeichen. Noch älter ist der Brauch der Jäger im Walde von allem zu schweigen, was zum Bezirke anderer Herrengeister — des Wassers, Feuers, Hauses — gehört, die man sich als mit dem Waldgeiste und untereinander in Feindschaft befindlich vorstellt. Auf derselben Grundlage entstanden auch Wortverbote — bei den Fischern gelten als verboten die Namen verschiedener Waldtiere: wie Fuchs, Hase, Bär, bei den Jägern im Walde die Namen aller Haustiere. So laviert der jakutische Jäger geschickt zwischen den feindseligen Geistern, indem er z. B. vor dem Geiste des häuslichen Herdes den getöteten Fuchs verbirgt, dem letzteren zu diesem Zwecke eine Mütze aufsetzt, eine Halskette umhängt und was dergleichen Kniffe mehr sind.

Aus der Vorstellung von der Feindschaft des Waldgeistes gegenüber allem, was mit dem Christentum zusammenhängt, entstand in der Folge der weitverbreitete Glaube, dass alles, was für den gewöhnlichen Menschen günstig ist, dem Jäger Gefahr bringt. So entstanden die Verbote der üblichen Begrüssungen und Wünsche, die man an den Jäger richtet. An Stelle dessen setzte man den so zu sagen antichristlichen Gruss: «(Mögest du) weder Daunen, noch Feder (bekommen)!». Auf derselben Grundlage erhielten viele gewöhnliche Vorzeichen und abergläubische Vorstellungen eine der üblichen entgegengesetzte Erklärung und Bedeutung.

Der Herrengeist giebt dem Jäger aus seiner Waldherde nur soviel jener braucht und nichts darüber. Der Waldgeist führt genau Rechnung über die Beute jedes Jägers, und der letztere ist bestrebt, diese Rechnung auf alle mögliche Weise zu verwirren, zu welchem Zwecke er seine Beute sorgfältig verbirgt. So entstand anscheinend das Verbot des Zählens, das überhaupt mit der allgemeinen Geheimtuerei in Verbindung steht, die alles, was zur Jagd gehört, kennzeichnet. Zu einer solchen Geheimtuerei musste

den Jäger die ihm von Anfang an innewohnende Furcht bringen, die sich anfänglich, in der voranimistischen Epoche, darauf bezog, dass die Tiere ihn wittern und davonlaufen, oder dass ein Weib ihn verunreinigen könnte und späterhin darauf, dass der Herrengeist ihm zürnen und dass böse Leute ihn bezaubern könnten. Der Jäger kam darauf sorgfältig, alles zu verbergen, was sich auf sein Gewerbe bezog — von den Vorbereitungen zur Jagd bis zum Heimschleppen und Verzehren der Beute. Infolge dieser Geheimtuerei, die auch für viele andere Gewerbe charakteristisch ist, erstarkten und entwickelten sich die früheren Jägerverbote und ergaben sich neue. So kam z. B. das Verbot auf zu fragen, wohin der Jäger gehe. Es befestigte sich das Zählverbot, und als Kompromiss entstand eine besondere Zählung mit Verneinung: «nicht eins, nicht zwei, nicht drei».

Unter das Wortverbot der Jäger fielen die Namen aller Jagdtiere, an deren Erbeutung dem Jäger gelegen war. Hier finden wir das Eichhörnchen neben dem Bären und den Auerhahn neben dem Seehunde. Erst infolge der späteren Zersetzung der Weltanschauung der Jäger konzentrierten sich die Wortverbote hauptsächlich auf zwei Tiergruppen: solche, die hervorragende Stärke besitzen und so eine Drohung und Gefahr für das Leben des Jägers bilden (der Bär), sowie anderseits solche, die von hervorragendem Nutzen für ihn und besonders wertvoll sind, wie z. B. der Zobel.

Dadurch, dass der Sprache eine grosse Anzahl verbotener Tiernamen entfielen, wobei auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen ist, dass bei diesem Prozesse auch solche Wörter aus der Sprache verschwanden, die den verbotenen Wörtern ähnlich klangen, bildeten sich in der Folge besondere konventionelle Jägersprachen heraus. In diesen Berufssprachen der verschiedenen Völker giebt es besondere Ersatzwörter zur Bezeichnung der Jagdwaffen, der Ausrüstung, des Hundes, alles dessen, was den Jäger im Walde und auf dem Wege umgiebt, sowie alles dessen, was einen Bann für den Jäger bedeutet, mit anderen Worten, was als unangenehm zunächst für die Tiere und späterhin für den Herrengeist galt. Solche Ersatzworte entstanden auch für alles das, was auf andere Geister und Kulte Bezug hat, die dem Waldgeiste feindlich sind, so z. B. für die dem Hausgeiste unterstellten Haustiere. Bei den Jakuten entwickelte sich neben der Jägersprache eine besondere Wegsprache, wozu viel der Glaube der Jakuten an einen besonderen, über den Wegen waltenden Geist, beitrug. Der Grundkern der jakutischen Wegsprache besteht m. E. aus Jägerverboten.

Den Jägerverboten analoge Wortverbote kennen wir bei den Seidenzüchtern des Kaukasus, bei den slavischen Bienenzüchtern und Goldsuchern. Für sich allein steht das bei den Mingreliern im Kaukasus übliche Verbot den Namen der Frühlingsnessel auszusprechen, das sich auf die Zeit von Neujahr

bis zum Augenblicke der rituellen Verspeisung der jungen Frühlingspflanze erstreckt.

Untergeschobene Wörter, die als Ersatz für verbotene gebraucht werden, zeichnen sich nicht durch grosses Alter aus. Oft finden wir in der Sprache eines und desselben Volkes gänzlich verschiedene Wörter für ein und dasselbe Tier. Das erklärt sich dadurch, dass die Ersatzwörter im Laufe der Zeit selbst zu verbotenen werden (z. B. das slavische Wort medwědj = Honigesser). Der Gebrauch von Ersatzwörtern hat den Sinn, dass sie von den zunächst beteiligten — den Tieren und Herrengeistern — nicht verstanden werden. Das altertümliche Ersatzwort verlor diese wichtige Eigenschaft der Unverständlichkeit indem es im Laufe der Zeit allgemein gebräuchlich wurde, und konnte deshalb nicht mehr als Ersatzwort verwandt werden. Der Anführer des Jägertrupps besass anscheinend das Recht zu Beginn der Jagdzeit neue Ersatzwörter einzuführen.

Andererseits finden sich unter den Ersatzwörtern viele Entlehnungen aus fremden Sprachen. Dieser letztere Umstand erklärt sich aus dem Glauben der primitiven Völker, dass die Tiere und Herrengeister nur die Sprache der auf demselben Territorium lebenden Eingeborenen, die der fremden aber nicht verstehen. Die örtlichen Geister haben ausserdem häufig kein Interesse an Fremden und lassen sie ungeschoren. So kommt es, dass die Eingeborenen in gefährlichen Lagen manchmal in einer fremden, z. B. der russischen Sprache, reden. Diese fremden Sprachen dienen so als Quelle zur Bildung neuer Ersatzwörter.

Die häuslichen, hauptsächlich die weiblichen, Verbote der Völker desselben Kulturkreises, in denen der Gedanke vorherrscht, dass das verbotene Wort das genannte Wesen herbeiruft, oder aber als Mittel zu dessen Behexung dient, werden im zweiten Teil dieser Arbeit behandelt werden, der in der nächsten Nummer dieser Zeitschrift erscheinen wird.

Состав и происхождение свадебной обрядности.[1]

Е. Г. Кагарова.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 8 февраля 1928 года.)

Свадебная драма представляет собою, как известно, весьма сложный конгломерат хозяйственных, социальных, правовых, религиозно-магических и других мотивов, генезис которых во многих случаях представляется до сих пор сложным и неясным. В частности, религиозно-магические элементы свадебного ритуала вызывали и продолжают вызывать до сих пор в науке самые различные толкования. В настоящей работе я делаю попытку исследовать эту последнюю категорию свадебных обрядов (главным образом, на основании восточно-славянского материала) при свете сравнительного метода.

В религиозно-магических обрядах свадебной драмы я различаю две основные группы: 1) Предохранительные или профилактические[2] действия, имеющие целью оградить жениха и невесту от влияния злых сил, и 2) побудительные, протрептические[3] или экспетитивные[4] акты, обеспечивающие молодым какие-либо положительные ценности или блага: чадородие, богатство, согласие и любовь, покровительство духов дома мужа и т. д.

---

[1] Сокращения: Мат. = Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР (изд. Комиссии по устройству студ. этнограф. экскурсий при Ленингр. Гос. Унив. Научн. Серия, I), Лгр., 1926; Ед. = Едемский. Свадьба в Кокшеньге Тотемского у. (Вологодской губ.), Жив. Старина, XIX, 1910, Приложение, стр. 1—137; Гр. = Н. П. Гринкова. Старая и новая свадьба в Ржевском у., Ржевский край, I, 1926, стр. 98—142; Усп. = М. Успенский. Марийчельская крестьянская свадьба, стр. 80—104 (отд. отт.); Л. = П. Литвинова-Бартош. Весільні обряди і звичаї у Чернигівщині. Матеріяли до українсько-руської етнольогії, III, 1900, Львів, стр. 70—173; Зел. = Зеленин. Описание рукописей Ученого Архива Русск. Геогр. О-ва, I—III, Пгр., 1914—1916; Сумцов = Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах, преимущественно русских, Харьков, 1881; Этн. Обозр. = Этнографич. Обозрение; Piprek = Joh Piprek. Slavische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche, Stuttgart, 1914; Карский = Е. Ф. Карский. Белорусы, т. III, М. 1916; Zelenin = Dmitrij Zelenin. Ostslavische Volkskunde, Lpz. 1927; R. = Reichhardt. Geburt, Hochzeit, Tod, Jena., 1913.

[2] От греч. *προφυλάττω* — стоять на страже, в Med. — принимать меры предосторожности (термин, употребляемый некоторыми этнографами, напр. В. П. Клингером. Животное в античном и современном суеверии, Киев, 1911 и др.).

[3] От греч. *προτρέπω* — побуждать (термин мой).

[4] От лат. expetere — домогаться, требовать (термин, предложенный Otto Stoll'ем).

I. Предохранительные или профилактические обряды.

Предохранительные меры, принимаемые некультурным человеком против враждебных сил, особенно опасных, по народному верованию, в такие важные моменты его существования, как рождение, наступление зрелости, свадьба, болезнь, смерть,[1] распадаются на четыре группы: 1) отвращающие или апотропеические,[2] 2) обманывающие или экзапатетические,[3] 3) скрывающие или криптические[4] и 4) избегающие или апофевктические.[5] Под первыми необходимо разуметь действия более или менее аггрессивного характера, направленные против духов или демонов и стремящиеся удалить или напугать последних. Сюда относятся многочисленные амулеты или обереги, охраняющие человека, домашний скот, посевы от несчастья, а также ряд магических действий, как стрельба, бросание через голову и проч., преследующие ту же цель. От этой группы надлежит отличать экзапатетические акты, которые сводятся к попыткам ввести в заблуждение, обмануть демонов, скрыть от них истинный смысл происходящего (переодевание, мнимые или подставные женихи и невесты и пр.), криптические (энкалиптические) акты, т. е. различные способы защиты от злых духов (покрытие жениха и невесты, запирание дверей, завешивание окон и пр.) и, наконец, апофевктические акты, наиболее пассивные средства уклонения от встречи с демонами, избегание их (напр., запрещение прикасаться к порогу, дверному косяку, удаление семьи жениха от печки и др.).

---

[1] Heckenbach у Pauly-Wissowa. Realencyclopädie, VIII, 2129 ff.; F. Pfister. Ibid., XI, 2 (s. v. Kultus), § 7, 3, 2150; Fehrle. Kult. Keusch. im Altertum, Giessen, 1910, 40 ff. Idem. Deutsche Feste und Volksbräuche, Lpz.-Berlin, 1927[3], 79 f. 92. P. Sartori. Sitte und Brauch, I. Lpz., 1910, S. 8, 27, 50, 57, 127, и passim. Sartori у John Meyer'a. Deutsche, Volkskunde, Berl.-Lpz., 1926, 71; Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913, стр. 91 сл., 120 сл. и т. д. Idem. Талыши, Изв. Кавк. Истор.-Археол. Инст. IV, 1926, 25 сл.

[2] От греч. *ἀποτρόπαιος* — отвращающий несчастье (термин, употребляемый некоторыми исследователями, как напр., В. П. Клингером. Op. cit., К. Beth'ом. Einführ. in die vergl. Religionsgeschichte, Lpz.-Berlin, 1920, 84 и друг. L. Deubner, Arch. f. Religionswissensch., XVI, 1913, 127, ff. ср. id. Magie und Religion, Freib. i. B., 1922, 6 настаивает на необходимости строгого различения между апотропеическими (т. е. предохраняющими от нечистой силы в будущем) обрядами и катартическими (т. е. очищающими от существующей уже скверны).

[3] От греч. *ἐξαπατάω* — обманываю, ввожу в заблуждение (термин мой). Немецкие исследователи (напр. Beth. Einf., 87), употребляют выражение Täuschungsmittel.

[4] От греч. *κρύπτω* — скрываю (термин мой). Лучше «энкалиптические» (от *ἐγκαλύπτω* — закутываю, закрываю).

[5] От греч. *ἀποφεύγω* — избегаю (термин мой).

1. Отвращающие или апотропеические обряды.

К этой категории относится, прежде всего, употребление амулетов. В свадебной обрядности восточных славян в качестве амулетов фигурируют самые разнообразные предметы: луковица (Мат. 52, 94), лен (Мат. 90, Зел. I, 451; II, 869), иголка (Мат. 52, 94, Зел. I, 367, Ед. 61), рябиновые почки (Мат. 94), сетка (Мат. 94, Ед. 61, Зел. I, 25, 366; ср. Сумцов, 196; А. Иванов, Этн. Обозр., 1900, № 4, 113), ртуть (Мат. 94, Зел. II, 744), янтарь (Мат. 94), шерсть (Ед. 128), хлеб (Ед. 128), замок (Зел. I, 57), мыло (Зел. I, 52; II, 545, 785; III, 995), пшено (Зел. I, 57), булавки (Зел. I, 178; II, 545), веник (Зел. I, 157, Мат. 66), оружие (Сумцов, 21; украинская шабля: Л. 94, 96, 106, 121, 123, 144, 148, 152 сл. и др.), колокольчик (Зел. I, 39. Жив. Стар., 1915, 29, 42, 47; Мат. 85; Ед. 61; Усп. 97; Сумцов, 96), факелы (Виноградов, Костр. VIII, 122, Зел. I, 471). Первоначальный смысл применения этих предметов во многих случаях сохранился в народном сознании. Так, иглы, булавки втыкают в одежду невесты, «чтобы не испортили» (Зел. I, 178; II, 545, 791); «Когда едешь венчаться, то опояшься рыболовною сетью и тогда поезжай себе с богом: никто тебя не испортит, колдун не подступится» (Этн. Обозр., 1900, № 4, 113).

Мотивы, заставившие первобытное человечество считать перечисленные выше предметы амулетами, могущественными оберегами, отвращающими нечистую силу, обычно легко вскрываются при анализе: они основываются на особенностях того или иного предмета или на крупной роли его в истории первобытной культуры и техники. Так, лук и чеснок приобретают магическое значение благодаря острому вкусу и запаху,[1] сеть — потому что первый завязанный узел и плетение знаменовали собой большой прогресс в развитии человеческой культуры (Сумцов), или вследствие значения петли и сети в качестве первобытного орудия человека в борьбе с врагом (Scheftelowitz);[2] звон металла (оружие, колокольчики и пр.) считался еще у древних греков *ἀπελαστικὸς τῶν μιασμάτων* (отгоняющим нечисть)[3] и в христианскую эпоху многие колокола на Западе носят надписи, вроде: ad fugandos daemones, или: daemones repellit, или еще: fulgur

---

[1] Об апотропеической силе лука и чеснока см. Malten, Hermes, LIII, 1913, 170 f. Gruppe. Griech. Mythologie und Religionsgesch., München, 1906, II, 889,7; Stemplinger. Antik. Aberglaube in modernen Ausstrahlungen, Lpz., 1922, 76—77 (античный мир); Pitré, Archiv. tradiz. popol., V, 1886, 119 (современная Италия), C. Einszler. Z. d. deutsch. Palästinaver., XII, 1899, 206 (арабы) и т. д.

[2] Н. Ф. Сумцов. Культурн. переживания, Киев, 1890, № 117. О сети в народном суеверии см. I. Scheftelowitz. Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben u. Brauche d. Völker, RGVV, XII, 2. Giessen, 1912.

[3] Schol. ad Theocr., id. 2, 36.

arcens et daemones malignos.[1] Основанием такого поверья служило, вероятно, то соображение, что металлы открыты самим человеком и незнакомы духам старины, которые, не обладая над ними никакою властью, стараются избегать их.[2] Прежние исследования усматривали в обычае вооружения дружек и вообще в употреблении металлического оружия пережитки старинного «умыканья» невест; так представляли себе происхождение этих обычаев, напр., L. Dargun, v. Schröder, многие русские исследователи (см. ниже).[3] Однако, современные исследователи (еще Grosse, Zachariae, позднее Samter, Sartori, Bächtold, Westermarck) склонны видеть в обычае употребления оружия на свадьбе средство против злых духов, готовых напасть на невесту, жениха и их родных.[4] Представление об отвращающей силе металла и до сих пор еще сохранилось кое-где в народном сознании; так, у украинского населения Астраханской губ. во время болезни кладут нож на стол для устрашения смерти (Зел. I, 80), по верованиям грузин Телавского уезда, «нечистая сила избегает железа» (Сб. мат. XIX, Отд. 2, 81); кинжал и вертел отгоняют злых духов по убеждению месхов (Этн. Обозр., X, 10); дьявол, говорят пшавы, страшно боится кинжала и избегает его (Зап. Кавк. Отд., ИРГО, XVIII, 135); много других примеров у Чурсина, 124—128. Что касается умыканья невест, оно (в частности, у индо-европейцев) не было столь распространено, как обычно принимается.[5] И совершенно справедливо R. Thurnwald говорит

---

[1] См. Stemplinger. Ant. Abergl., 86; Fr. Pfister. Schwäbische Volksbräuche, Augsburg, 1924, 58.

[2] Колокольчики, бубенчики и проч. служат весьма распространенными оберегами, у разных народов (см. литературу в моей книге: Культ фетишей, растений и животных, СПб. 1913, 83, пр. 2; кроме того, Abt. Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei, RGVV, IV, 2, Giessen, 1908, 190, 2; A. Jirku. Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T. Lpz. 1912, 85 f.; Gruppe. GM. u. RG. 897, 5; 899, 8; E. Fehrle, Badische Heimat, I, 1914, № 2, 176, 3; Reuschel. Deutsche Volkskunde, II, 34; Д. Шестаков. Античн. и международн. мотивы в греч. сказ. о святых, стр. 509 отд. оттиска. Об отвращающей силе металла вообще см. Wächter. Reinheitsvorschr. im griech. Kult, RGVV, IX, 1, Giessen 1910, 115 ff.; Frazer. The Golden Bough³, I, The Magic Art, 2, L. 1913, 343; II Taboo, 232 ff.; Tambornino. De antiquo daemonismo, RGVV, VII, 3. Giessen, 1909, 83 ff. Stemplinger, 81; Чурсин, 129 слл.

[3] L. Dargun. Mutterrecht und Raubehe u. ihre Reste im german. Recht und Leben, Breslau 1883 (= Untersuchungen z. deutsch. Staats- und Rechtsgeschichte, XVI), 78 ff., 82 ff., 87 ff., 130 ff., 136 ff., passim; L. v. Schröder. Hochzeitsgebr. d. Esten und einig. anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen d. indogerman. Völker, Berl. 1888, 68 ff., 72 ff., passim. Подробнее см. ниже, в конце статьи.

[4] E. Grosse. Formen der Familie und Formen der Wirtschaft, Freib. u. Lpz. 1896, 105 ff.; Th. Zachariae. Zum altindischen Hochzeitsrit., Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes XVII, 1903, 136 ff. E. Samter. Geburt, Hochzeit u. Tod, Lpz. 1911, 166; H. Bächtold (Stäubli), Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit I, Strassb. i. E. 1914, 193 ff. Sartori. Op. cit. I, 74 ff., Ed. Westermarck. A short History of Marriage, London, 1926, p. 113 ff., 117 ff., 125, 227.

[5] Westrup. Zeitschr. f. vergl. Rechtswissensch., 42, 1926, 47—145, ясно показывает всю преувеличенность мнения о господстве умыкания в первобытном обществе.

рит о «wissenschaftlicher Mythos von der Raubehe».[1] В вооружении участников свадьбы усматривают ныне апотропеическое средство Naumann,[2] Fehrle[3] и многие другие исследователи.

Труднее объяснить роль веника, как амулета. Повидимому, она стоит в связи с поверьем, что сор — обитель духов (Fehrle), а так как сор выметают веником, то последний приобретает значение магического средства против нечистой силы.[4]

Остальные средства, употребляющиеся в свадебной обрядности восточных славян для предохранения от злых духов, подобно только что названным, играют роль оберегов и у других народов: лен,[5] факел,[6] ртуть,[7] янтарь,[8] шерсть,[9] хлеб[10] и рябина.[11]

Далее, к той же области относится, кроме амулетов, ряд особых магических действий, отвращающих нечистую силу. Таковы:

---

[1] R. Thurnwald у Ebert'a. Reallexikon d. Vorgeschichte s. v. «Heirat» 257b.

[2] H. Naumann. Grundz. d. deutsch. Volksk., Lpz. 1922, 83.

[3] E. Fehrle. Mein Heimatland, I, 1914, 55 ff., Badische Heimat, I, 2, 1914, 168.

[4] О венике в народном суеверии см. Fehrle, Hess. Bl. f. Volksk. XI, 1912, 215 ff., Id. Deutsche Feste, 13; Д. К. Зеленин. Народн. обычай греть покойников. Сборник в честь Н. Ф. Сумцова, 10 сл.; Sartori, III, 114, A. 7.

[5] Льну приписывается в народной вере значение очистительного и отвращающего средства. V. Čajkanović, Srpski Etnografski Zbornik, 31, 1924, 139—142, доказывает, что лен стоит в особых, близких отношениях к небесному миру, тогда как шерсть связана с подземным царством. Ср. также A. Jeremias. Das A. T. im Lichte des alt. Orients, 1916, 407.

[6] Факел обычно имеет в религии и народном суеверии катартико-апотропеические функции. См. M. Vassits. Über die Fackel im Kultus u. in d. Kunst d. Griechen. Belgrad, 1900; Eitrem. Beiträge zur griech. Religionsgesch. I: Opferritus und Voropfer, Kristiania 1915, 140 ff., особенно 157 ff. 172 (о факеле в брачном ритуале); Gruppe, GM. u. RG., 893, I; Wächter, 44, 1; M. Nilsson, Götting. Gel. Anz., 1916, 49 ff.

[7] Ртуть в народном суеверии и обрядности: A. Jacoby. Zum Quecksilber im Volksgebrauch. Schweizerisches Archiv für Volkskunde, XXI, 1917, 88—94. A. V. Rantasalo. Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen u. Esten mit entsprech. Gebräuch. der Germanen verglichen (F. F. Communications, № 31) 1919, p. 75, 78; № 32, 1920, p. 361, 60. И. Любимов. Этнограф-исследователь, № 1, 1917, p. 16.

[8] Янтарь обладает, по народному поверью, магической силой. См. S. Ambrosiani. Några notiser om bärnsten som skyddsmedel (оберег), Etnologiska Studier, tillägnade N. Hammarstedt, Stockholm, 1921, 52—56; ср. также: Schweiz. Volksk., 10, 1920, 14; Notes and Queries, XII, 6 (1920), 271, 297, 318, 339, 7 (1920) 58, 318 (под руками не имел).

[9] Шерсть наделяется в народном суеверии апотропеическими качествами; см. об этом Jacob Pley. De lanae in antiquorum ritibus usu, RGVV, XI, 2, Giessen 1911, 80—94, ср. также: Diels. Sibyll. Blätter, 70, 121 ff.; Eitrem. Beitr. z. gr. RG. I, 379 ff.; G. Hock. Griech. Weihegebr., Würzb. 1905, 10 ff.

[10] Хлеб играет в народных повериях и обрядах роль могущественного средства от порчи, сглаза, злых духов. См. литературу, приведенную в моей книге: Культ фетишей, растений и животных. 82, пр. 12 и кроме того A. Oberholzer. Das Brot im Glauben u. Aberglauben unseres Volkes, Alte u. neue Welt, 1922, 506—510; Чурсин, 47.

[11] Рябина занимает видное место в фольклоре финских народов, у которых она считается священным деревом. См. напр. Rantasalo, № 31, p. 65, 106, № 32, p. 16, № 55, p. 28 f. 94, 155, passim.

a) Стрельба (Мат. 90, Сумцов, 10 и 92, мн. др.); обычно она рассматривается, как остаток первобытного способа заключения брака путем «умыкания» невесты. Однако, в народном сознании до последнего времени сохранилось правильное объяснение этого обычая, как одного из средств «отвращения порчи» (Зел. I, 60, 64). Ясным доказательством апотропеической природы стрельбы может служить древне-индийский свадебный обычай пускать палочку в воздух, приговаривая: «Я пронзаю глаз ракшасов (rākṣasa — нечистый дух, демон), которые окружают эту невесту, приближающуюся к огню».[1] Толкование обычая стрельбы, как пережитка умыкания, падает еще и в силу того соображения, что оружие и стрельба находят себе применение в целом ряде других случаев, напр., при рождении ребенка (Чурсин, 96 слл.), перед крещением ребенка,[2] в ночь под Новый год,[3] во время града,[4] и т. д., когда об остатках вымерших форм заключения брака не может быть никакой речи.[5]

b) Бросание предметов или выливание питья через голову назад (Зел. I, 451, 480, II, 690; Н. Сумцов, 151; Карский, III, 269) есть, как мне кажется, не гиластический обряд, но средство оградить себя от недоброжелательности духов, которые находятся обычно за спиною человека и по левую сторону.[6] Особенно ясно проявляется это значение обряда в бросании через голову веника, играющего, как мы видели, роль филактерия (Мат. 68).

c) Вбивание гвоздей. В Псковской губ. вбивают в стену, въ виде полукруга, над местом, где сидят новобрачные, деревянные гвозди (Зел. III, 1149). В этом обряде нужно видеть акт приковывания или связывания злого начала, отвращения недоброжелательных духов. Гвозди у многих народов в древности и в новое время считаются могущественными филактериями.[7]

---

1 Oldenberg. Religion des Veda, 271; Winternitz. Das altind. Hochzeitsritual, Denkschriften der Wien. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 40, 1892, p. 60.

2 Fehrle, Mein Heimatl. I, 1914, 55 ff.

3 W. Bracksick. Heimatsbl. d. rot. Erde I, 1920, 139 f. (под руками не имел).

4 M. Dolenc. O streljanju na Slovenskem, Gruda I, 1924, 113—118, 144—149.

5 О стрельбе см. Fehrle, Kult. Keuschh., 411, и его же статью в журн. Mein Heimatland, Bad. Bl. f. Volksk. I, 1914, 55 ff., Stemplinger. Antik. Abergl., 85, Naumann, 81 ff., особенно 83, Краулей. Мистич. роза, 323 сл.; A. K. Chignell. Firing guns to scare ghosts in Solomon Islands (о стрельбе из ружей для отпугивания демонов на Соломоновых о-вах) = Folk-Lore, 31, 1920, 77; Gruppe. GM. u. RG., 859, 1; 896, 2; Feilberg. Arch. f. RW., IV, 170 ff. 274 ff.; A. van Gennep. Rit. de passage 173; Th. Zachariae, Wien. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, XVII, 1903, 139; Г. Чурсин, 126, E. Hoffmann-Krayer, Schweizerisches Archiv f. Volkskunde, XI, 1907, 267; Samter, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt., XIX, 1907, 140 ff.; id. Geburt, Hochz., Tod, 1911, 41 ff.; R. 49, 72, 75, 88. ZVV, X, 162. Bächtold-Stäubli, I, 228.

6 Eitrem. Opferritus, I, 34 ff., 293 f., 316.

7 G. Kropatschek. De amuletorum apud antiquos usu. Gryphiae 1907, 25—25; W. Déonna, L'Anthropologie, 1916, 259 sq. О вбивании гвоздей и о роли последних в магии

d) Опахивание веником вокруг всего поезда (Мат. 122), метение дороги молодым (Мат. 134; Жив. Стар., 1916, 249; Зел. II, 854) основано на народном поверье, согласно которому веник прогоняет демонов (см. выше). Перед женихом и невестой метут дорогу, «сметают порчу», «чтоб на дурной след не наступили» (Мат. 121).[1]

e) Обход вокруг какого-либо предмета имеет в культе и народном суеверии разнообразные функции: он может быть актом связывания, очищения, приобщения, оплодотворения, предохранения или защиты и т. д. Так, если невесту обводят вокруг жениха (Piprek, 15 f. 110, 113), то это — магический прием, поднимающий, усиливающий прочность брачного союза; если больного или преступника обводят вокруг огня (Gruppe, GM., 893, прим. 1), то это типичный люстрационный акт; хождение молодой вокруг стола, печи, очага (напр. Мат. 134) есть акт приобщения новобрачной родовому культу мужа; пляска новобрачных вокруг священного камня с целью сообщения им чадородия[2] (бесплодные женщины обходят вокруг каменного лингама-фалла и проч.)[3] — есть акт карпогонический (т. е. прием магии плодородия); наконец, апотропеическое значение имеет троекратный обход с иконой вокруг поезда (Мат. 122). Нас интересует в данном случае последняя категория. Характерный пример записан в Ярославской губ.; когда крестная обходит вокруг невесты с шубой и ковригой хлеба, невеста крестится и говорит: «Обноси шубу, отряхивай, от меня горе отмахивай!»; или сваха совершает обход, «чтобы сглаза не было» (Мат. 120; ср. 132, Piprek, 16, 82 и т. д.). В этих примерах отвращающее значение обхода выступает достаточно ярко.[4]

f) Преграждение дороги новобрачным и другого рода искусственные препятствия на пути (Zelenin, 307). Когда свадебный поезд проезжает через деревни, мужики «ловят свадьбу» веревками и шестами; от них откупаются вином (Мат. 130). Народ заслоняет поезду дорогу, требуя

вообще см. Кагаров. Др. греч. таблички с проклятиями, Харьк. 1918, 13—17 и указанную здесь литературу (особ. стр. 15, прим. 8); кроме того: Stemplinger. Antiker Abergl. in mod. Ausstrahl., 1922, 81; G. Bellucci. I chiodi nell'etnografia antica e contemporanea, Perugia, 1919 (и рец. G. Huet, Revue d'ethnographie et des trad. populaires, II, 62—64). K. Marót. Der Eid als Tat, 1924, 56, прим. 222.

[1] О метении как магическом акте, см. Eitrem, I, 141 (усматривает катартическое средство).

[2] Sébillot. Le folklore de France IV, 61; E. F. Knuchel. Die Umwandlung in Kult., Magie u. Rechtsbrauch, Diss. Basel 1919, 28—29.

[3] Knuchel. Op. cit. 57.

[4] Об обходе и круговом движении вообще в магии и религии см. H. Usener. Vorträge u. Aufsätze, 113 ff.; Weihnachtsfest, 301 ff. Eitrem, I, 6 ff., 28, 43 ff.; II, 5 ff. Rantasalo. Ackerbau, FFC. № 30, 1919, 43 ff.; № 32, 1920, 5 ff.; № 55, 1924, 42 ff., 59 ff.; Knuchel. Op. cit.; F. Pfister y P.-W., XI, 2, s. v. «Kultus» 2162 f.

выкупа (ib. 131). На Украине этому обычаю соответствуют так называемые «перейми» (Л. 142 слл.). Действия эти направлены не против жениха, невесты или поезжан, но против недоброжелательных духов, нечистой силы. Хотя некоторые исследователи и объясняют этот обычай пережитком выкупа в пользу родовой или сельской (территориальной) общины, которой принадлежала девушка, но правильнее усматривать здесь, как мне кажется, апотропеический акт (так же Naumann и др.).[1]

g) Шум (крик, разбивание посуды, звон металлов, щелканье бичем и т. д. Мат. 68, 130, passim; Виноградов, Костр. 126, Сумцов, 204 и т. д.) рассматривался прежними исследователями, как отголосок борьбы при похищении невесты, практиковавшемся прежде. Однако, обрядовой шум находит себе применение и в других случаях, напр., при рождении ребенка, во время болезни, грозы, града, затмения солнца и т. д., когда о пережитках похищения невесты не может быть и речи; при этом в народном сознании вполне отчетливо сохранился взгляд на данный обычай, как на средство обратить в бегство злых духов (Чурсин, 98—99).[2] Ясно, стало быть, что перед нами не пережиток старинного «умыкания», а апотропеическое действие. Равным образом музыка, пение и т. д. (Мат. 68, 85, 130) служат той же цели. Разбивание посуды может, впрочем, иметь и другое значение (см. ниже).[3]

h) Обмазывание сажей. Во Владимирской губ. во время свадьбы обмазывают лица гостей сажей (Зел. I, 157). Я сопоставляю эту подробность с обычаем германских, финских, романских народов, а также индусов обмазывать лица сажей и углем, взятыми из очага, для защиты от злых духов.[4]

---

[1] Naumann. Op. cit., 81, 83. Ср. об аналогичных обычаях Westermarck. Op. cit., 117. Sartori, I, 85.

[2] Ср. также Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde, X, 162.

[3] Аналогичные свадебные обычаи имеются и у других народов (Sartori, I, 70, прим. 23, 85, прим. 28 ff.; Westermarck. Op. cit., 190 ff., 200 f.). О шуме, как средстве отвращения демонов, см. Dieterich. Mithrasliturgie, p. 40 f., Tambornino, 82 (библ.), Reuschel, 27 f., 32, Naumann, 81, 83, Gruppe. GM. u. RG. 859, 1; 896, 2; 897; Th. Zachariae. Wien. Zschr. f. d. Kunde d. Morgen. XVII, 1903, 139; E. Hoffmann-Krayer, Schw. Arch. f. Vk. XI, 1907, 267; F. Boll. Kultur d. Gegenw., III, 2, 4 ff.; id. P.-W., VI, 2331 ff. (во время затмений); Stemplinger. Antik. Abergl., 86; K. Latte. De saltat. Graecorum, RVVG, XIII, 3, 1913, 39; Samter. Geburt, Hochzeit u. Tod, 58 ff., Neue Jahrb., 1907, 139 ff., Jirku. Dämonen u. ihre Abwehr 85 ff.; Scheftelowitz. Das Schlingen- und Netzmotiv im Glaub. u. Brauch d. Völker, RGVV, XII, 2, 1912, 53 f. О роли музыки в магии: Sheftelowitz. Arch. f. RW., XV, 485 f. Wissowa. Religion u. Kultus d. Römer 1912, 417. У примит. народов. — I. Jacobson, Verh. Berl. Gesellsch. f. Anthrop. 1894, 104 ff. Deubner. Ilb. Jbb. XLIII, 386 ff. Pfister. «Kultus», 2153. Combarieu. La musique et la magie, Paris, 1914.

[4] Wuttke. Deutsch. Volksabergl.[3], 132; S. Seligmann. Der böse Blick. II[1], 244 ff., Rantasalo, № 30, 18 f. О саже, угольях, пепле, копоти в магии см. Rantasalo, № 31, 113, 139; № 55, 105, 108 ff.; Eitrem, I, 446, 448.

i) Махание, качанье и т. п. суть приемы отвращения демонов, что сохранилось в народном сознании и до сих пор: дружка впереди жениха и невесты машет платком... «отгоняя нечистую силу» (Зел. I, 155). Обычай этот мы находим и в украинской свадьбе: мать «паляницями помахує над столом» (Л. 144); машут также «віхой» над гостями (Л. 165).[1]

Качанье, впрочем, может иметь карпогоническое значение, о чем см. ниже.

j) Крик петуха на свадьбе, по народному поверью, прогоняет злых духов (Sartori, I, 57, 12, 69, 8; R. 70; Клингер, 319 сл.); его заставляют кричать водкой (Sartori, 69,8); для восточно-славянской свадьбы примеров не нахожу.

В других случаях петух и курица имеют в свадебной обрядности карпогоническое значение.[2]

k) Остальные апотропеические действия. Любопытный комплекс апотропеических (и карпогонических) обрядов отмечен в свадебном ритуале Архангельской губ. (Зел. I, 91): бабы, человек 15, связав окровавленную сорочку новобрачной в узелок, скачут гуськом по улице, держась одна за другую, при чем предводительница их размахивает узелком: мужики идут с боков, колотя в сковороды и лукошки. Природа отдельных элементов данного обрядового конгломерата такова: основных элементов четыре:

а) кровь: $а_1$) genitalia, $а_2$) девственность, б) размахивание узелком, в) скакание, г) шум, звон.

а) Кровь, особенно исходящая из половых органов женщины во время менструаций и еще более девственницы после дефлорации — считается у всех народов могущественным оберегом и, вместе с тем, оплодотворяющим средством.[3]

б) Размахиванье, качанье и проч. являются актами, отвращающими злые силы (см. выше).

в) скаканье есть акт карпогонический (см. ниже).

г) шум и звон — акты апотропеические (см. выше).

---

[5] О махании и качании, как апотропеических обрядах, см. Samter. Op, cit., 39 ff. Niederle, 87, 1. О махании, как магическом приеме — Scheftelowitz. Das stellvertretende Huhnopfer, RGVV, XIV, 3, 1914, 22—30.

[2] О петухе в магии см. Bäthgen. De vi ac significatione galli in relig. et artib., Gottingae 1887, 20 ff., 37 ff.; Seligmann, II, 120; Gruppe, 794 ff. Клингер, 309 сл.; о петухе в народной медицине — труды, приведенные в моей книге: Культ фетиш., растений и животн., 281, пр. 12.

[3] Кровь, особенно из женских половых органов — могучий приворот (Этнограф-Исслед., 1927, № 1, 16). Девственность обладает особо сильной орендой: Fehrle. Keuschh., 57 ff.; Pfister. «Kultus» 2131, 47 ff., Neckenbach. De nuditate sacra, RGVV, IX, 3, 1911, 49 sqq., 51.

2. Экзапатетические или диссимуляционные обряды (ритуальные фикции).

Эта категория обрядов заключает в себе целый ряд приемов, направленных на то, чтобы ввести в заблуждение, обмануть злых духов: к таким уловкам или фикциям относятся, напр., иносказания и околичности во время сватовства, переодеванье, обряд выставления мнимых женихов и невест, дружки и т. д.

a) Иносказания и околичности имеют своею целью скрыть от злых духов и недоброжелателей истинный смысл происходящего. Сваты едут в противоположную сторону, объезжают свою деревню задами, направляются сначала в дом родственника или знакомого, чтобы демоны и завистники из людей не догадались о цели поездки. Войдя в избу невесты, сваты сначала заводят речь о посторонних предметах, об урожае, о погоде (Мат. 34; тоже в Швейцарии, Германии: vom Wetter und von der Ernte, Bächtold, 27; Sartori, 52), осведомляются, не забежала ли на двор скотина или зверь (Piprek, 23 (укр.), 118 (сербск.); Sartori, I, 53,6; Bächthold, 28), инсценируют куплю-продажу.[1] В Вологодской губ. сват говорит: «У меня есть купец, а у вас — товар, у меня есть жених, а у вас — невеста, так нельзя ли их свести в одно место?» (Мат. 35; ср. Ед. 14, пр. 1), прибегают к другим аллегориям: «У тибе, примерно, есть бярёза, а у нас дуб; не стали их уместа случать?» (Усп. 84, ср. Карский, III, 241; Zelenin, 307).

b) Переодевание молодых. Невеста надевает на голову шапку жениха (Л. 149 укр., Сумцов, 33 сл.). На о. Косе муж в брачную ночь надевал женскую одежду (Plut. Quaest. gr. 58), в Спарте, наоборот, невеста наряжалась в одеяние мужчины (Plut. Lyc. 15).[2] Исследователи рассматривали этот обычай, как пережиток брака по договору (Сумцов), как символ перехода жены во власть мужа (Weinhold, v. Schröder), как магический прием усвоения себе мужской силы (Eitrem). Но все эти догадки опровергаются тем, что 1) переодевание имеет место не только в свадебном ритуале, но и в других случаях: если дети в семье умирают, ребенка одевают в чужое или нищенское платье, дабы обмануть «ангела смерти» (Чурсин, 106 сл.); 2) не только женщина переодевается мужчиной, но и наоборот. Обрядовое переодевание, поэтому, приходится истолковывать, как экзапатетический акт (Halliday, Samter, Naumann, Nilsson и др.).[3]

---

[1] Ср. Sartori, I, 53, прим. 4: «oft wird ein Handel vorgeschützt». Bächtold-Stäubli, 27 f.

[2] Stemplinger. Op. cit., 89, Eitrem, I, 365, 3. Farnell, Arch. f. RW., VII, 1904, 75; K. Beth. Op. cit., 87.

[3] Об обрядовом переодевании см. Nilsson. Griech. Feste, Leipz. 1906, 370 ff.; W. R. Halliday, B. S. A. XVI, 212 ff.; Samter. Op. cit., 90 ff., 93 ff. (ср. L. Radermacher,

Сюда же следует отнести величание жениха и невесты князем и княгиней (Изв. Акад. Наук, 1917, 649 сл.), ср. у грузин მეფე и დედოფალი (Чурсин, Кахет. 61).

c) Обычай выставления мнимых женихов и невест. Дружки подводят жениха к трем накрытым девушкам, сидящим в углу; он должен угадать, которая из них невеста, и угостить ее (Мат. 183). Нередко сажают бабу или старуху, переряженную и накрытую шалью; она воинт; дружка платит за нее деньги и просит посадить настоящую невесту (Мат. 103 и прим. 1). А иногда выводят переряженного мужчину (Мат. 105). Объяснения этого обычая, находящего себе аналогии и у других народов, сводятся к следующим группам:

а) выражение горя родителей, нежелания невесты разлучаться с родными, стремление гостей подразнить жениха (Weinhold),[1]

б) пережиток умыкания (Winternitz, Niederle),[2]

в) фиктивный брак, как профилактическое средство в случаях запретного или опасного брака (Ehrenzweig),[3]

г) rite de séparation, т. е. акт исключения из данной социальной группы (Gennep, Sartori),[4]

д) двоякое значение обычая: пережиток протеста против брака со стороны бывшей возлюбленной жениха и попытка ввести в заблуждение духов (Hanika),[5]

е) уловка для обмана духов (Crawley, Bächthold, Naumann, Reuschel, Fehrle, Buschan. Piprek, Geramb, Klapper, Lüers, S. Reinach).[6]

Sitzungsber. Akad. Wien, 182. Abt, 3, 1916, p. 37 ff.); Naumann, 81, 83; Dümmler. Kl. Schr., 11, 234; Reinach. Cultes, mythes et religions, I, 116 f.; Gruppe, GM. u. RG., 903, A. B. Cook, Cl. Review, 1906, p. 376 f. Frazer, Journal of the Royal Anthropol. Institut., XV, 98 ff., GB³, VI, p. 260 ff.; Hastings, Enc. Rel. a. Ethics, V, 581ᵇ. Fehrle. Kult. Keuschh. 41, 92, 1. A. van Gennep. Rites de passage, Paris, 1909, 185. Reik. Probleme der Religionspsychol., 1919.

[1] Weinhold, Zeitschr. f. deutsch. Altert., VI, 462 ff.; Deutsche Frauen im Mittelalter, 1851¹, 252; 1882², I, 385; 1897³, I, 345.

[2] Winternitz. Das altind. Hochzeitsritual, 3—4; Niederle. Život starých Slovanů, Praha, 1911, 82, 2.

[3] Ehrenzweig. Die Scheinehe in den europäischen Hochzeitsbräuchen, Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss. 1908, 267 sq.; особенно 283 sq.

[4] A. v. Gennep. Op. cit., 187; Sartori, I, 75, A. 5—8.

[5] J. Hanika. Die falsche Braut. Eine volkskundliche Untersuchung, Heimatbildung, VIII, 1926, 1—3, p. 11 ff.

[6] Crawley. The Mystic Rose, русск. пер. 337, Samter, Op. cit., гл. VIII, особ. 98, 105 f. Bächtold-Stäubli, Schweizer. Volkskunde, 1911, 1, p. 3 sq.; Naumann, 84; Reuschel, II, 28; Fehrle. Deutsche Feste u. Volksbr. Lpz., 1927³, 95; G. Buschan. Das deutsche Volk in Sitte u. Brauch. Stuttg.-Berl.-Lpz., 1922, 154; Piprek. Op. cit., 191; V. Geramb. Deutsches Brauchtum in Oesterreich, Graz, 1924, 125, 131, 133, 137; J. Klapper. Schlesische Volksk., 1925, 297 (отчасти); Lüers. Sitte u. Brauch im Menschenleben, München, 1926, 41.

Из этих объяснений 1—4 не выдерживают критики, так как наряду с подставными невестами в свадебной обрядности фигурируют и мнимые женихи (Мат. 179; ср. 11 сл.). Поэтому, единственными правильными нужно признать пятое и шестое толкования (мотив «Русалки» и прием введения в заблуждение демонов, направления их по ложному пути).

d) То же стремление лежит в основе обычая, по которому **дружки жениха одеваются так же, как он сам, а подруги невесты наряжаются одинаково с последней.**[1]

e) Весьма распространенный свадебный обычай **ряжения** (Мат. 162, Зел. 187, Гр. 140, Л. 170; ср. Sartori, I, 85,0; R. 107, 109) имеет троякий смысл: а) средство сделать себя неузнаваемым и обмануть демонов,[2] б) способ уподобления животному, являющемуся воплощением духа растительности и плодородия (акт карпогонический),[3] в) прием устрашения демонов;[4] о масках ср. ниже, во второй части.

3. Скрывающие или криптические обряды.

Менее активный характер носят скрывающие от злых духов или криптические обряды, стремящиеся не обмануть злых духов, но лишь оградить жениха и невесту от чар и нечистой силы. Сюда следует отнести: покрывание головы, лица, рук; запирание дверей и других отверстий; помещение жениха и невесты посредине (в центре) поезда и друг.

a) **Покрывание головы и лица молодых** является одним из наиболее распространенных свадебных обычаев всех времен и народов, начиная с Месопотамии, древней Греции и Рима и кончая современными народами Европы и других материков. Это — универсальный прием защиты от гибельных влияний сглаза и злых духов. Спорадически фигурируя в предшествующие моменты (баня: Мат. 66; девичник 74), ритуальное покрывание невесты достигает своего апогея в день свадьбы. Покрывают невесту чаще всего шалью (Мат. 66, 74, 94, 110, 124, Ед. 127, 130), шелковым платком (Мат. 58, 75, 117), фатой (Ед. 21, Зел. II, 537), большим платком в роспуск (Усп. 97), скатертью (Мат. 57), полотенцем (Зел. I, 357;

---

[1] Смысл одеяния одинакового у жениха и его свиты, а также у невесты и ее подруг S. Reinach объясняет так: «La fiancée et le fiancé sont entourés de jeunes hommes et de jeunes femmes habillés exactement comme eux de manière que les démons ne puissent les reconnaître», Cult. I, 117. Ср. Краулей, 337.

[2] О масках и ряжении, как экзапатетическом приеме, см. R. Andree, Arch. f. Anthropologie, XVI, p. 477 sqq. Fehrle, Bad. Heimat, I, 2, 1914. 177, id. Deutsche Feste, 39; Чурсин, 106 сл.

[3] Fehrle. Deutsche Feste, 38.

[4] Fehrle. Ibid., 39.

II, 586), шерстяным платком до пояса (Гр. 102), белым покрывалом (Л. 160) и т. д. (ср. еще Сумцов, 157 сл.).[1]

Прежние попытки объяснения сводятся к следующему:

а) мифологическая символика: облако (Сумцов) и проч.,[2]

б) умыкание (L. Dargun, v. Schröder, Карский, 254, 267 и мног. друг.),[3]

в) стремление отделить невесту от родни мужа (Hermann, Niederle),[4]

г) посвящение молодых Матери-Земле (Dieterich),[5]

д) желание скрыть от взоров присутствующих (Deubner),[6]

е) обряд очищения (Diels, Samter),[7]

ж) защита от сглаза и чар (Oldenberg, Reitzenstein, Fehrle, Döller, Naumann, Meringer, Lor. Bianchi и др.).[8]

Из всех этих объяснений наиболее правдоподобным приходится признать последнее, так как теории умыкания, как и теории социального табу, противоречит обычай покрывания жениха (Сумцов. К вопросу о влиянии etc., 18; Харузин. Русск. лопари, 286), другим объяснениям — то обстоятельство, что покрываются часто руки молодых (Этн. Обозр., 1911, v. 249), причем — что особенно важно — в некоторых случаях цель покрывания совершенно ясна и для народного сознания: «для предохранения от дурного глаза» (Зел. II, 537). Кроме того, обрядовое покрытие головы применяется и в других случаях, напр., для защиты ребенка от порчи и демонических сил,[9] с целью излечения больного,[10] из боязни покойника;[11] лицо преступника закрывают во время казни, как и во время

---

[1] Ср. примеры ритуального покрытия невесты и библиографические указания у Niederle, 77, 1; Samter'a. Op. cit., 147 ff.; L. Bianchi, Mein Heimatland, VII, 1920, 58 ff.

[2] Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах 157—167.

[3] О теории умыкания ср. выше и в последней главе настоящей работы.

[4] E. Hermann, Indog. Forsch., XVII, 1905, 379; Niederle, 78, прим. к 77; С. Цветко, Етногр. Вісник, 6, 1928, 8 сл.

[5] A. Dieterich. Mutter Erde, 3. Aufl. v. Fehrle, Lpz., 1925, 102. Ср. Hock. Griech Weihegebr., 128.

[6] L. Deubner, Arch. f. RW., VIII. Beiheft, 69 ff.

[7] Diels. Sibyllin. Blätter, 122; Samter, Philologus, LIII, 1894, 536; его же. Familienfeste, 35 ff., 43 ff., 47 ff.

[8] Oldenberg. Rel. des Veda. 401, 1; Reitzenstein. Poimandres, 1904, 230, 1; Fehrle. Kult. Keuschh. 38—39, A. 4; 70, A. 3; Döller. Die Reinheits- und Speisegesetze des Alt. Test, Münster i. W. 1917, 74; Arch. f. RW., XXI, 1922, 239, Naumann, 83; Meringer. Wört. und Sachen, V. 1913, 17.

[9] Schweiz. Volksk, IX, 1919, 42.

[10] Höfler. Die Verhüllung. Ein volksmedizin. Heilritus, Janus XVIII, 1913, 104 ff.

[11] Fehrle. Feste², 101 ff.; Preuss. Globus 87, 413 ff.; Samter. Geburt, Hochzeit u. Tod, 26 ff. Ср. также: H. Güntert. Kalypso. Bedeutungsgeschichtl. Untersuch. auf d. Geb. d. indog. Spr., 1919, 94 ff.

допроса, дабы его злой демонический взгляд не погубил судей и зрителей.[1] А глаза и волосы в народной вере представляются обителью души человека, его оренды.[2] С другой стороны, невеста не только подвергается нападению злых сил, но и сама представляет опасность для окружающих (Westermarck. A short History of Marriage, 200, 222 sq.), с чем также может быть связано обрядовое покрытие.

b) Закрывание рта платком практикуется, по народному объяснению, «от злого духа» (Зел. I, 57), который может войти в тело человека (см. сказанное ниже о молчании).[3]

c) Обряд покрытия рук встречается довольно часто: Л. 105, 125 и passim, Зел. I, 450 и друг. Лежащая в основе его идея — защита новобрачных от дурного глаза, чар и нечистой силы — еще жива иногда в сознании народном: «во избежание порчи» (Этн. Обозр., 1911, 1—2, 249); обычное народное толкование «чтобы не жить бедно, голо» (напр., Зел. III, 994), вероятно, позднейшая рационализация. Обряд этот встречается в свадебной драме многих других народов (напр., R. 91—92; Bächthold, 160—161).[4]

d) Закрывание дверей и других отверстий. «Человеку с давних пор присуще особое чувство боязни зияющего отверстия, и в его фантазии широкое, открытое зияние, ничем не защищенное, представляется легким входом и удобным местом для различных злых сил».[5] В современной Греции при приближении похоронной процессии на улице все двери закрываются, чтобы смерть не проникла в дом.[6] Такое происхождение обычая отчетливо сохранилось в народном сознании: во время сватовства перед отъездом к родителям невесты, когда все несколько минут молчат, дверь крепко придерживают за скобу, «чтобы не пробралась нечистая сила» (Мат. 32). Тот же обычай соблюдается утром в день свадьбы в доме жениха (Мат. 87) и невесты (ib. 118). Перед отправлением за невестой затворяют двери, замыкают трубу, «чтобы не влетела ведьма» (Зел. II, 751—752). Так же точно перед богомольем хозяйка дома смотрит,

---

1 J. Grimm. Rechtsaltert.4, 698 ff.; Wächter. Reinheitsvorschr., 69 f.

2 Schredelseker. De superstitionibus Graec. quae ad crines pertinent, Hdlb. 1913, 22—48. L. Sommer. Das Haar in Relig. u. Aberglaub. d. Griechen, 1921. — О ритуальном, покрытии головы вообще см. Wissowa. Relig., 396, 5; 417; Appel. De Rom. prec., 190 sq.; Dölger. Exorzismus, 100 sq.

3 О том, что отверстия человеческого тела, особенно рот и половые органы, привлекают к себе демонов, см. Schwally. Semit. Kriegsaltert., 75; Dieterich. Mithraslit., 98 f. Oldenberg, 270 f. Gruppe, GM. u. RG., 858; Fehrle, Keuschh., 36—40.

4 Об обряде покрытия рук вообще см. A. Dieterich. Ritus d. verhüllten Hände (2. Internat. Kongress f. Religionsg. Basel, 1904 = Kl. Schr. 1911, 440—448), Latte. De saltationib. Graec., 91 f.

5 Б. Л. Богаевский. *Λέων κρηνοφύλαξ*, ЖМНП, 1911, 1, Отд. Класс. Филол. 14—15.

6 Ibid., 14, прим. 4.

плотно ли закрыты окна, двери и другие отверстия, ход в голбец запирают помелом, перед печью ставят крестообразно ухват и кочергу «для охранения от беды и сглаза» (Виноградов, Труды Костромск. Общ., 131). То же в Германии (R. 75) и других странах.

е) Одной из форм ограждения жениха и невесты от чар и злых духов является свита из дружек и шаферов, окружающая молодых и составляющая свадебный поезд. Рассматривая структуру свадебного поезда (вопрос почти совершенно еще неисследованный), мы сразу замечаем, что жених или оба помолвленных помещаются обычно в центре процессии, которую открывают дружки с магическими предметами (колокольчиками, музыкальными инструментами, факелами и т. п.) и замыкают подруги невесты, свахи, родственники и знакомые. (Зел. II, 791, Л. 92 сл. То же самое у многих других народов: R. 87 для немцев, Eitrem, III, 1920, 70—73 для древних греков и римлян).

К. Коперженский различает два типа структуры свадебного поезда: а) жених и невеста находятся во главе процессии. Этот тип является отголоском той эпохи, когда жених, похищавший невесту, играл преобладающую роль в свадебной драме; б) жених и невеста — в середине поезда или ближе к концу его. Этот тип отражает собою договорную форму брака: оттого во главе процессии находятся наиболее важные (с точки зрения данной формы) участники свадебного ритуала: сват, дружка, тысяцкий. Общая эволюция по Коперженскому проявляется в тенденции к постепенному перемещению жениха и невесты к центру и хвосту процессии.[1]

В Великороссии поезд жениха за невестой составляется в следующем порядке: 1) дружка с поддружьем, 2) жених с тысяцким, 3) захребетник, 4) большой и меньшой бояре, 5) свахи (Мат. 88—89). Поезд жениха с невестой к венцу строится так: 1) дружки, 2) жених с тысяцким и сватьей, 3) невеста с свахой, крестной и братом, 4) подруги невесты (Мат. 122—123). Поезд новобрачных из церкви в дом жениха: 1) дружки, 2) жених и невеста с тысяцким и крестной, 3) брат жениха, брат невесты, сваха и т. д. (Мат. 187—189).

Согласно недавним исследованиям Eitrem'а[2] порядок свадебного поезда в древней Греции был в общих чертах следующий: 1) вожатый (*προηγητής*), 2) факелоносец (*δᾳδοῦχος*), 3) флейтщик (*αὐλητής*), 4) жених и невеста, 5) дружки и подруги невесты (*παράνυμφος, νυμφευτρία*), 6) хор (*κῶμος*). Здесь музыка впереди процессии носит апотропеический характер,

---

[1] К. Коперженський. Обжинки. Обряди збору врожаю у словяньских народів нової доби розвитку, Одесса, 1926, 4—14. Ср. ценный материал у П. С. Богословского. К номенклатуре ... свад. чинов, Пермь, 1927.

[2] S. Eitrem. Beiträge zur griech. Religionsgesch. III, Kristiania, 1920, 70—73.

как и колокольчики в русском свадебном поезде. Возница рядом с брачной парой у греков напоминает кучера с невестой в России (Мат. 122).

Еще более пассивным характером отличаются

4. Апофевктические обряды.

Сюда относятся:

а) Молчание жениха и невесты и воздержание от еды. Молчание молодых (Сумцов, 203) и воздержание их от еды (Мат. 86, 112, 1; 137; Л. 146; Усп. 96; Жив. Стар., 1916, 251; Карский, III, 268) во время свадьбы составляет довольно обычное явление. О том, что молодые за свадебным столом ничего не едят, говорится и в описании путешествия по России Мартиньера (нач. XVIII в.). И то и другое объясняется боязнью, как бы во время речи или вместе с пищей во внутрь тела не проникли бы злые духи, которые, подобно микробам, стремятся вторгнуться через открытое отверстие в тело человека и этим вызвать болезнь или несчастье.[1] При изгнании шаманом демона болезни присутствующие закрывают себе рот, чтобы демон не вселился в их тело.[2]

Пост может, впрочем, иметь и другое значение: он исцеляет одержимых,[3] повышает производительность человека, скота, плодов и злаков (Frazer).

b) Воздержание от половых сношений. (Мат. 147; Зел. I, 69) имеет целью ввести в заблуждение демонов, стремящихся при первом половом акте, в момент дефлорации проникнуть в тело новобрачной.[4]

Впрочем, половое воздержание может иметь и другой смысл: оно стремится к накоплению известного запаса энергии, которым могут воспользоваться другие существа, животные или растительные, для повышения своей производительности (Фрэзер).[5]

---

[1] Schweizer. Arch. f. Volksk., XX, 1916, 120 ff.; E. Fehrle. Kultisches Fasten im deutschen Volksglauben, Bayer. Hefte f. Volksk., II, 1915, 171 ff.

[2] M. Bartels. Medizin der Naturvölker, 149, 190 f.; Kolonie u. Heimat., VII, 1914, № 27 (Ausg. A) p. 3 (под руками не было).

[3] Tamborniuo, 103.

[4] Caland. Acrh. f. RW., XI, 1908, 135 ff.; Fehrle. Kult. Keuschh. 40, A3; 42, A2; 60; Naumann, 84; Beth, Einf. 87. См. также о половом воздержании в религии Fehrle. Keuschh., 54 f.

[5] Frazer. Gold. Bough[3], Part I. The Magic Art. vol. 2, Lond., 1913, 104 sqq. О магическом молчании см. Fehrle. Keuschh., 69, A. 4 (здесь же и остальная литература), Bad. Heimat, II, 1, 1914, 169, прим. 1 и рис. 4 на стр. 173; G. Mensching. Das heilige Schweigen, RGVV, Giessen 1926, 99 ff., 174 ff.; ср. также: O. Casel. Vom heilig. Schweigen. Benediktin. Monatschr., III, 1921, 417 ff. (под руками не имел); Casel. De philos. Graec. silentio mystico, RGVV, XVI, 2, 1919 (рец. GGA, 1924, 38 ff.). О магическом воздержании от пищи см. E. Fehrle. Kultisches Fasten im deutschen Volksglauben, Bayer. Hefte f. Volksk. II, 1915, 171 ff. Свидетельство Мартиньера (ZVV, XI, 1901, 437) берет под сомнение Kahle (ib., прим. 1), но, в виду приведенных выше примеров воздержания во время свадьбы от пищи, сомнение это приходится признать неосновательным.

c) Избегание прикосновения к двери и порогу. Молодые, особенно — новобрачная, должны перешагнуть через порог, но не наступить на него (Мат. 134). Даже одежда молодых не должна коснуться порога (Зел. II, 902). Любопытное видоизменение этого обычая наблюдал Виноградов (Костр. 115); уезжая к венцу, невеста трижды с молитвою ступает через порог и, словно отброшенная какою-то силою, отпрядывает назад в избу. Идея неприкосновенности порога[1] — общераспространенное явление в народном суеверии, стоящее в связи с тем, что порог представляется обителью духов родовой религии, предков,[2] еще чуждых и враждебных новобрачной.[3]

d) Избегание несчастливых дней (особенно вторника и пятницы), когда не следует свататься или заключать брака (Виноградов, 74) восходит, через посредство греко-римской культуры,[4] к древнему Востоку.[5] У персов вторник и пятница также считаются неблагоприятными для свадьбы днями.[6] По Gruppe, вторник — несчастливый день, так как посвящен Арею, богу проклятия.[7]

e) Запрещение произносить имя жениха (Сумцов, 102; ср. отчасти Мат. 67) — объясняется примитивным верованием в тождество имени и обозначаемого им лица,[8] отчего у малокультурных народов обыкновенно скрывают свое имя или имена своих близких и не произносят их

---

[1] Сумцов, 20, 192; Samter. Geburt, Hochzeit u. Tod, 136 ff. Sartori I, 113, A. 4—5; Niederle, 78, 2 (библиография!) Н. Веселовский, Жив. Стар., 1912, 27—36, Modi. Marriage Customs among the Parsees, 1900, 25.

[2] Samter. Ibid.; Fehrle, Bad. Heim. I, 1, 1914, 92.

[3] Naumann, 84. Генезис представления о пороге, как обители духов предков, коренится в первобытном обычае погребения покойников в самом доме или под порогом его. Čajkanović. Op. cit., 31, 1924, 127—134; Raum, Arch. f. RW., XIV, 183; Gutmann. Ib. XII, 83 f. Spiess, Baessler Archiv. II, 1912, 74. Th. Koch, Internat. Arch. f. Ethnogr. XIII. Supplementbd., 1900. 78 ff.; специально для греков — E. Rohde. Psyche I^{2}, 228 f.; Gropengiesser. Die Gräber von Attica d. vormyken u. myken Zeit, Diss. Hdlb. 1907, 19 ff.; F. Pfister. Reliquienkult., II, 460; Bulle, Abh. Akad. Münch. XXIV, 1907, 67 ff.; S. Eitrem у Pauly-Wissowa. VIII, 120; для римлян см. Pernice у Gercke-Norden, II, 67; Pfister у Pauly-Wissowa s. v. «Kultus» 2144, 45 ff.

[4] W. Schmidt. Geburtstag im Altertum, RGVV, VII, 1, Giessen 1908, 110 f., 113; Thumb, Zeitschr. f. deutsch. Wortforsch., I, 1901, 171, 173, 1.

[5] Ф. Зелинский. Из жизни идей, III, СПб., 1907, 247 сл.

[6] Modi. Marriage Customs among the Parsees, 12, 8.

[7] Gruppe, GM. u. RG., 1377, A. 3. О табуированных днях в античном мире см. Pfister, «Kultus», 2150, 41 ff.

[8] E. B. Tylor. Early History of Mankind^{3}, p. 123 sq.; R. Andree. Ethnogr. Parallelen, u. Vergleiche, Stuttg., 1878, 165 sq. E. Clodd. Tom-tit-tot, Lond, 1898, p. 53 sq., 79 sq. Id. Magic in Names and in other Things, 224 ff. Чурсин, 110 сл. Dieterich. Mutter Erde, 34, Mithrasl., 110 ff.; v. Negelein, Arch. f. RW., V, 1902, 35 f.; E. Durkheim. Les formes élém. 436; A. C. Haddon. Magic and Fetishism, 22 sq.; Jevons. Introduction to the History of Religion, 245; Frazer. Gold. Bough^{3}, Taboo... 320 sq., 322 ff., 335 ff., 387 sq.

вслух.[1] У многих пародов жена пе называет мужа по имени. Запрещение называть по имени родственников мужа имеет, впрочем, другое происхождение (социальное табу).[2]

f) Удаление семьи жениха от печки: при выходе свата из дома жениха вся семья последнего удаляется в передний угол, считая приближение к печи в ту пору неблагоприятным предзнаменованием (Зел. I, 337). Причину такого поведения родственников жениха нужно, как мне думается, усматривать в том, что печь, а прежде очаг, является в народном сознании обителью духов родовой общины, всегда враждебно настроенных к чужим и новым членам, в данном случае к невесте, приобретаемой родом.[3]

g) Прятанье невесты или молодой (напр. Мат. 103 сл., Л. 138) нередко истолковывалось, как пережиток первобытного умыкания. Однако, это предположение падает, ибо скрывается в некоторых случаях не невеста, а жених: так, в Абхазии жених прячется в брачную ночь, а па следующий день его силой приводят к невесте.[4] На Украине существует обычай прятания молодого (Л. 138). Очевидно нужно искать более общего объяснения, которое и открывается нам в первобытном страхе перед «критическими» моментами в жизни человека, когда недоброжелательные духи становятся особенно опасными, и только бегство, прятанье, перемена внешнего облика, да могущественные филактерии могут спасти человека от гибели.[5]

Сопротивление невесты, борьба и т. д. могут иметь и иной смысл; иногда это — отголоски ломки двух строев или систем брачных форм, старой, отживающей свой век, и новой, нарождающейся, несущей с собою ограничения и запреты (об этом см. ниже).

h) На разбивание посуды после совместного питья вина (особенно женихом и невестой, напр., Зел. I, 11) следует смотреть, как на способ избежания сглаза или порчи: прикосновение к чашке или стакану

---

[1] L. Deubner, Arch. f. RW., IX, 289; L. Radermacher, Rh. Mus., LX, 1905, 586 f. Raf. Karsten. Civilisation of the South Americ. Indians, L. 1926, 204 sq.; В. Харузина, Этнография, I, 390 сл.

[2] Frazer. The Gold. Bough[3], Taboo... 335—339. — О чародействе над именем и о роли имени в магии и религии см. еще: Nyrop. Navnets magt, Mindre Abhandl. udg. af det phil.-hist Samf. København., 1887; особ. 118 ff. Ausfeld, 519 f.; W. Schmidt. Bed. d. Namens etc., Progr. Darmstadt, 1912; Hirzel. Der Name, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 36, 2 (1918), переизд. в 1927 г. Pfister, Berl. phil. Wochenschr., 1913, 29 f. Кагаров. Др. греч. табл. с прокл., 1918, 49 слл. Имя божества или демона отожествлялось в сознании первобытного человека с носителем его: Kroll, Rh. Mus., LII, 1897, 345; Reitzenstein. Poimandres, 17, 6; Pradel, 296; Preuss. Globus, 87, 395; Riess, Amer. Journ. of Philol. XVIII, 194 ad Aristoph. Ran. 298 sq.; Abt. Apol., 120, L. Blau. Altjüd. Zauberwesen, 83 f. и мн. др.

[3] Об очаге, как обители душ предков и центре их культа см. Negelein, Ztschr. f. Ethnolog. 34, 65 ff. V. Hellwald. Die Welt d. Slaven[2], 373; Nilsson. Arch. f. RW., XVI, 315; Knuchel, 32, A. 7; Eitrem, I, 161. R. Maunier, Rev. d'ethnogr., 1925, 260 sq.

[4] Seidlitz. Globus, 66, 1894.

[5] R. Karsten. Op. cit. (1926), 169.

недруга может оказаться роковым для новобрачных.[1] Вообще же разбивание посуды может иметь и другой смысл (см. ниже).

i) Наконец, быстрота езды свадебного поезда (Мат. 90, 190; Ед. 126), обычная и у других народов (R. 92; Sartori, I, 83, A. 18) также объясняется стремлением избежать по дороге встречи с нечистой силой.[2]

II. Побудительные или протрептические обряды (продуцирующее чародейство).

Вторую крупную категорию свадебных обрядов составляют, как мы видели, действия, при помощи которых первобытный человек стремится приобрести какие-либо положительные ценности, обеспечить молодым те или иные блага: плодородие, богатство, согласие, защиту духов-покровителей семьи мужа и т. д.[3]

Эта категория обычаев, в свою очередь, распадается на следующие группы:

1) Карпогонические, оплодотворяющие акты, имеющие целью обеспечить новой семье чадородие и материальное благополучие.[4]

2) Синдиасмические, соединяющие акты, стремящиеся вызвать любовь и согласие брачущихся.[5]

3) Апохористические, отделяющие акты (rites de séparation у van Gennep'a, Trennungsbräuche у Sartori), знаменующие разрыв с культом духов-покровителей родительского дома, прощание невесты с домашним очагом, исключение из поло-возрастного класса молодых девушек.[6]

4) Инициационные, приобщающие, посвящающие обряды (rites d'aggrégation у van Gennep'a, Aufnahmebräuche у Sartori, the initiation ceremonies у английских исследователей), т. е. обряды посвящения, приобщения к тому или иному поло-возрастному классу, к определенной социальной группе, в данном случае — акты присоединения невесты к группе замужних женщин, к семейному культу ее мужа.

---

[1] Kircher. Die sakrale Bedeutung des Weines, RGVV, IX, 2, 1, 1910, 68, A. 5; ср. 60, A. 8.

[2] Naumann, 83.

[3] Термин «протрептические обряды» (от греческого *προτρέπω* — «побуждаю», «склоняю»), принадлежит, как уже сказано, мне. O. Stoll. Zur Kenntniss des Zauberglaubens, der Volksmagie u. Volksmedizin, Zürich 1909, употребляет термин «экспетитивные обряды» или по его объяснению: «Mittel zur schnelleren Erreichung von Wünschen».

[4] Термин «карпогонический» (от греческого *καρπογονέω* — «произвожу плоды») введен в литературу мною (Етнографічний Вісник, II, 1926, 27 слл.). В немецкой литературе — «Fruchtbarkeitszauber».

[5] Термин «синдиасмический» (от греческого *συνδυασμός* — «соединение двух лиц») заимствован мною из этнографической литературы (синдиасмическая семья).

[6] Термин «апохористический» (от греческого *ἀποχωρίζω* — «отделяю, исключаю») принадлежит мне.

5) Гиластические, умилостивительные обряды, т. е. акты умилостивления духов, особенно — предков.[1]

6) Катартические, очистительные акты, т. е. акты очищения от скверны, крови, греха и т. д. при помощи особых предметов или действий, обладающих очистительной («люстрационной») силой.[2]

7) Мантические обряды, т. е. приемы ведовства, гадания.

1. Карпогонические или оплодотворяющие обряды (Fruchtbarkeitszauber немецких ученых) — суть приемы первобытной магии, имеющие целью обеспечить поднятие производительных сил природы и человека, обильный урожай хлеба, плодовитость скота, чадородие новобрачной. К ним примкнули также магические приемы, стремящиеся обеспечить те же блага и всем окружающим, родственникам и друзьям венчающихся.

1а. Обряды, обеспечивающие плодовитость и богатство молодым.

а) Обрядовое купанье невесты накануне венчания в бане (Мат. 60—69, Жив. Стар. 1915, 50 слл., Виноградов, Костр. 137 слл., Ед. 52 слл. Усп. 90, Сумцов, 100 слл. 104) истолковывается обычно исследователями, как очистительный обряд.[3] Я еще в 1917 г. высказал предположение, что «банное действо» является пережитком старинного ритуала бракосочетания невесты с духом бани, баенником, которому она приносила в жертву свою девственность с целью обеспечить себе плодовитость. Подтверждение этого я усматриваю в следующих фактах.

Банное действо рисуется воображению невесты не как очистительный обряд, а как церемония расставания со своей волей, с «девьей красотой» (= девственностью).

Я не умылась, не упарилась,
Только с волюшкой расссталася.
(Жив. Стар., 1915, 54).

Или:

Посмотрела я, молодешенька,
Как заметалась вольна волюшка
По углам она, по грядочкам,
Как ужаснулось ретиво сердце.
(Жив. Стар., 1916, 246).

---

[1] Термин «гиластический» (от греческого ἱλαστικός — «умилостивительный») употребляется некоторыми западно-европейскими исследователями (напр., S. Eitrem'ом и др.). Fr. Pfister предпочитает называть эти обряды эвергетическими.

[2] По Fr. Pfister'у (у Pauly-Wissowa, ibid., 2177 ff.), катартика имеет целью удаление личных или безличных сил, могущих оказать гибельное влияние на человека вследствие того, что они обладают вредоносной «орендой». Средством для этого служат предметы, имеющие особенно могущественную «оренду» (вода, венок, соль, курево), или действия, порождающие или усиливающие ее (танец, хождение вокруг).

[3] Niederle, 89, Е. Ф. Карский, III, 251; D. Zelenin. Ostslavische Volkskunde, Berl., 1927, 314 и др.

Или еще:

Мылася — перепалася (т. е. испугалась),
Чисто все растерялась:
Потеряла я мóлода
Да из косы алу ленточку
Да свою дивью — ту крáсоту.
(Ед. 53).

Сравним также следующие песни о расставании с девичьей красотой:

Не спасибо вам, подруженьки,
Что стопили жарку банюшку,
Погубили мою волюшку.
(Виноградов. Костр. 139).

(По возвращении из бани:)

Ушла красная-то красота
На реку-то да на быструю,
На воду-то да на чистую и т. д.
(Шейн. Великор. I, № 1667).

Ясно, таким образом, что в этих песнях невеста оплакивает свою девственность, с которою расстается в бане. Еще ярче первоначальный смысл обрядового купанья невесты отражается в обычае, согласно которому сторож бани (по закону ритуальной субституции заменивший прежнего знахаря, служителя духа бани) остается в бане наедине с невестой, раздевает девушку до нага и обмывает все тело ее, что «не считается предосудительным, и сама невеста даже не стыдится этого» (Зел. I, 269); ср. выдающуюся роль банщика, являющегося в этот день как бы пажем невесты, у зырян (Мат. 210). На сакраментально-магический характер купанья в бане указывает и участие в нем колдуна (Жив. Стар., 1912, 79 сл.). Вся обстановка данного обрядового действа (благословение родителей, ряд апотропеических приемов, причитания невесты, передача ленты, символизирующей целомудрие невесты, сестре или подруге, эсхрология, угощение в бане и т. д.) свидетельствует о былом карпогоническом характере этой церемонии, как бракосочетания с духом бани, соответствующим речному богу древних народов. По сообщению Псевдо-Эсхина (ер. 10, 3 Blass), невесты в Троаде входили в речку Скамандр, молясь при этом»: *Λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν* (= «Возьми у меня, Скамандр, девственность»). Обряд бракосочетания *(συνουσία)* с божеством обеспечивал, по мнению греков, чадородие невесты. Схолиаст к Euripid. Phoe. 347 замечает: «В прежнее время помолвленные имели обыкновение омываться в местных реках и окропляться водою из речек и источников, молясь о чадородии, так как вода животворяща и плодородна *(ἐπεὶ ζωοποιὸν τὸ ὕδωρ καὶ γόνιμον)*; Феофраст называет воду «детородною»

παιδογόνον (Theophr. h. p. IX, 9. 10 ср. Athen. II, 45). По свидетельству Сенеки, (Nat. quaest III, 2) источники и реки даруют плодовитость женщинам (quaedam [aquae] fecunditatem adferunt), напр. Нил: quare aqua Nilotica fecundiores feminas faciat etc. (ib. III, 25, 11).[1] Это же представление о смысле обрядового купанья невесты и о браке с речным божеством, как необходимом условии ее плодовитости, встречается, помимо Древней Греции,[2] в которой дети нередко считались посланными речным божеством (Fröhner, Arch. f. Religionswiss., XV, 1912, 383), еще и в других странах, как, напр., в Палестине,[3] Индии[4] и т. д.[5] Необходимо заметить, что обрядовое сочетание девушки с богом или духом, по народному поверию, не лишает ее целомудрия.[6]

В некоторых местностях РСФСР в баню идет перед свадьбой и жених, но обрядности при этом никакой не бывает (Виноградов. Костр., 137).

b) Осыпанье молодых — один из наиболее распространенных свадебных обрядов.[7] Осыпают овсом, житом, хмелем (Мат. 132; мои записи), смесью из овса, орехов, ржи и денег (Зел. I, 339), хмелем и орехами (Зел. I, 361), одним хмелем (Зел. II, 525), гречею (Зел. II, 832), ячменем (ib., III, 1131), мелким пером (Зел. II, 902), дынными семенами (Зел. III, 1077), пшеницей (Зел. I, 205) и т. д. (ср. Сумцов, 97 слл.). Обряд осыпания молодых встречается у многих народов.[8] Воспоминание о

---

[1] Остальные примеры приведены у Stergianopulos. Die Lutra u. ihre Verwendung b. d. Hochzeit u. im Totenkult d. alten Griechen, Athen, 1922, 20.

[2] Frazer. Lect. on the Early History of the Kingship, 179 ff.; Gold. Bough[3] I. The Magic Art II, 150 sq.; особ. 162 f. Kuiper. Rev. ét. grecques, XXV, 1912, 341; Welcker. Griech. Götterl. I, 652 ff. Th. Bergk, Kl. philol. Schriften II, 659 ff.; Gruppe. Gr. M. u. RG., 914, A. 6; Weinreich. Trug des Nektanebos etc., 34, Heckenbach y Pauly-Wissowa, XVI, 2129; idem. De nuditate sacra 16; Saintyves. Les vierges-mères et les naissances miraculeuses, Paris, 1908, 39 sqq.; Eitrem. Op. cit. I, 110; M. Ninck. Die Bedeutung des Wassers im Kult u. Leben d. Alten, Lpz. 1921, 14 ff., 25 ff. Nilsson. Griech. Feste, 367, A. 2; Fehrle Kult. Keuschheit, 10 ff., 40 ff.

[3] Curtiss. Primit. Semitic Religion to-day, Chicago, 1902, 116 ff., нем. пер. 122 ff. ср. von. Baudissin, ib. XXII sq.

[4] W. Crooke. Popular Religion and Folklore of Norhern India, 1896, II, 59 sqq., 225 sqq.

[5] Frazer. Gold. Bough, I[3], 2, 159—161; Kohler., Arch. f. RW., XIII, 1910, 84; Hartmann, ib. XV, 1912, 141; о смысле полового общения с божеством, как карпогонического (точнее — педогонического) средства, см. F. Liebrecht. Zur Volkskunde, Heilbr., 1879, 394 ff.; Pietschmann y Pauly-Wissowa, Realencycl., I, 2808; Dümmler, Kl. Schr. II, 229 ff., 236 ff.; М. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба, Этн. Обозр., 1893, № 4, 80. О похотливости водяных демонов см. Ninck. Die Bed. des Wassers, Lpz., 1921, 169 ff., 179.

[6] Ferhle. Keuschh., 20—21.

[7] Об обряде осыпания вообще см. Wächter, 13, A. 1. Ziehen, Hermes, XXXVIII, 391. Burs. Jahresb. 140, 1908, 48 ff. Eitrem, I, 266 ff., 270 ff. Г. Чурсин, 52 сл. 130 слл.; Pfister, Schwäb. Volksbräuche 1924, 18 sq.

[8] См. для славян Niederle, 79, Anm. 2; для германских племен R. 97. Sartori, I, 93. Fehrle. Feste, 97, для древн. греков Samter. Familienfeste, 1 ff. (рассматривает греч. *καταχύσματα,* как искупительную жертву душам предков), Geburt, Hochzeit u. Tod, 172 ff.

первоначальном смысле обряда осыпания молодых, как акта карпогонического, сохранилось в народном сознании и до сих пор: бросают в новобрачных пшеницей, «чтобы богато жили» (Зел. I, 205); в Германии осыпают молодых горохом, чтобы они были столь же плодородны.[1] Мингрельцы осыпают невесту просом, «чтобы она была плодовита, как эти зерна». Горские евреи осыпают невесту при входе в дом жениха рисом, «чтобы она родила много детей» (Чурсин, 130).[2]

c) Лизание молодыми соли (Зеленин. Свад. обр. Томск. Окр., Зап. Ур. О-ва Люб. Ест. XXV, стр. 4 отт.) я объясняю народным поверьем, по которому лизание соли поднимает плодородие способствует беременности женщин и других существ.[3] Недаром соль играет роль в любовной магии. У немцев невеста насыпает в руку жениха щепотку соли (R. 93); генезис этого обычая, очевидно, кроется в представлении о том, что соль повышает половую силу и производительность, являясь, по выражению Eitrem'а «ein den Geschlechtstrieb stärkendes Mittel».[4] Соль имеет также катартико-апотропеическое значение (см. ниже).[5]

d) Обряд с ребенком (мальчиком) или куклой — сплетение гомеопатической или, по терминологии В. К. Никольского, симильной и контагиозной магии, вытекающее из заботы первобытных людей о том, чтобы жена рожала детей и преимущественно мальчиков, как явствует и из народного объяснения: мальчика сажают на колени новобрачной, «чтобы она родила первого сына, а не дочь» (Зел. I, 39). Обычай давать на руки невесте мальчика или ребенка вообще (иногда — куклу) является достоянием многих народов (для русских см. Зел. II, 970, 977; Гр. 110, 139).[6]

(видит в них апотропеический акт), для других народов v. Schröder. Hochzeitsgebr. d. Esten 112 ff.; Winternitz. Das altind. Hochzeitsritual, 75 ff. Mannhardt. Kind und Korn, Mythol. Forsch. 351 ff. (признает их карпогоническим обрядом). Modi. Marriage Customs, 23. Чурсин, 130 слл.

[1] Reuschel, II, 28.

[2] Ср. то же представление у немцев: Wuttke. Deutsch. Aberglaub.[3] § 567; Zeitschr. des Ver. f. Volksk., XI, 1901, 436 и прим. 3.

[3] Eitrem. Op. cit., I, 329 ff.; Salz — ein die Geschlechtsteile und den Geschlechtstrieb stärkendes Mittel (329); ein weibliches Lebewesen wird durchs Lecken des Salzes schwanger (331).

[4] R. Hartmann. Arch. f. RW., XV, 1912, 142. О соли в любовной магии см. Gruppe Gr. Mythol. u. RG., 850, 1; 893, 5.

[5] Сумцов, 148; Eitrem. Op. cit. 271, A. 5. Об этой функции соли см. Eitrem. Op. cit., 314 ff. 338; Stemplinger. Ant. Aberglaub., 76; Wächter. Op. cit., 98; Fehrle, Bad. Heimat, I, 1, 1914, 91 A. 20.

[6] Для славян: Niederle, 80, 2; для немцев: Reuschel, II, 28; Sartori, I, 95 f. для кавказских народов — Чурсин, 133 сл. Для других народностей D. R. Stuart, Class. Philology, VI, 1911, 302 ff., ср. также Kahle, Z V V., XIII, 1903, 298 ff. Описанный в поэме Каллимаха (pap. Oxyrrhynch. VII) наксосский обычай, согласно которому невеста должна провести ночь накануне свадьбы с *παῖς ἀμφιθαλής* (мальчиком, имеющим родителей), до сих пор не истолкован окончательно: возбуждает сомнение фраза: *κούρῳ παρθένος εὐνάσατο* могущая означать лишь coitus и стоящая в противоречии с *παῖς ἀμφιθαλής*. Leo, GGN,

e) Умывание невесты вином (Зел. II, 583) я ставлю в связь с верой в оплодотворяющую силу вина, особенно для женщин (Plin. n. h., XIV, 116 говорит об аркадском вине, что оно сообщает женщинам плодородие)[1] и ближайшую аналогию этому обыкновению вижу в карпогоническом обычае (Ааргау, Швейцария) обливать вином девушек, достигших 24 летнего возраста.[2]

f) Постилание соломы, снопов, сена в избе на пол (Мат. 87, Гр. 99, Ед. 75, Зел. III, 1010), под постель молодых (Л. 148), на сиденье жениха и невесты (Зел. I, 383) — имеет в народном сознании карпогоническое значение («чтобы не голо жить», Ед. 75) и вместе с тем, апотропеическое («для предохранения от колдовства», Зел. I, 169), как и аналогичный спартанский обычай, по которому невеста, в ожидании новобрачного, ложится на солому (Plut. Lyc. 15).[3] Следует отметить, что карпогонический характер имеет и святочный обычай покрывать сеном и соломой стол в сочельник[4]; пол комнаты, где лежит роженица, лезгины посыпают просом (Чурсин, 47) в виду благотворной, чудодейственной силы злаков.

g) Сговор или заключение брака желательно закончить до полдня, пока солнце еще поднимается кверху, «чтобы хозяйство новобрачных шло кверху» (Ед. 14, 3, Жив. Стар., 1910), каковое пожелание соответствует немецкому и древне-греческому требованию заключать брак во время новолуния (bei zunehmendem Monde)[5] — типичный пример симильной магии. Нередко рекомендуется посев и другие работы совершать при молодой луне.[6]

h) Мак кладут обычно жениху и невесте в обувь (Зел. 354, 366) или в карманы, вероятно, как карпогоническое средство: подобно другим расте-

1910, 57, усматривает здесь указание на пробную ночь перед свадьбой (но παῖς ἀμφιθαλής не может означать жениха); фиктивный, символический coitus заместивший обряд культового сочетания невесты с божеством, видит здесь K. Kuiper, Rev. ét. gr., XXV, 1912, 331 ff., карпогоническое значение наксосскому обряду приписывает D. R. Stuart, Class. Philol., VI, 1911, 302 ff. («the act took its rise in the desire to render the forthcoming marriage fruitful»). Campbell Bonner, Class. Philol., VI, 1911, 402 ff. и E. Samter, Neue Jahrb., XXXV, 1915, 90 ff., интерпретируют данный обряд, как экзапатетический (употребляя мою терминологию), т. е. стремящийся обмануть злых демонов. К Stuart'y и Samter'y примыкают H. Blümner, Festschr. f. Gerold Meyer von Knonau, 3 ff., L. Deubner, Arch. f. RW., XVI, 1913, 631; O. Gruppe, Liter. z. Religionsg. u. ant. Mytholog. aus den Jahren 1906—1917 (Lpz., 1921), 229 и E. Pernice. Gr. Privatleben (Einl. i. d. Altertumsw. II, 1) Lpz.-Berl. 1922, 53. На основании аналогичных обычаев в Кахетии (Чурсин. Народные обычаи и верования в Кахетии, Зап. Кавк. Отд. РГО, XXV, 1905, стр. 60 отд. отт.) и других странах (Westermarck. Op. cit., 192 сл.), я высказываюсь за последнее предположение.

[1] Ср. Wächter, 113 ff., особенно 114, A. I.

[2] E. Hoffmann-Krayer, Schweizer. Archiv f. Volksk., XI, 1907, 265 f. О целебной силе вина см. также Kircher. Die sakrale Bed. des Weines, 74 ff.

[3] Ср. E. Fehrle. Arch. f. Rw. XIII, 1910, 156 ff.; Kult. Keuschh. 150 прим.

[4] Н. Сумцов. Культурн. переживания, 132; Е. Кагаров. Религия древних славян, М. 1918, 41.

[5] R. 55; Naumann, 70, Gruppe. Gr. M. u. RG., 1133; Modi. Marriage Customs, 12, 8.

[6] Rantasalo, II, 1919, p. 3.

ниям, плоды которых содержат в себе бесчисленное количество семян, мак считается в народной магии и медицине символом плодородия и средством поднятия производительности природы и человека.[1]

i) Эсхрология, т. е. сквернословие, часто сопровождает те или иные моменты свадебного ритуала: еще в древней Греции и Риме на свадьбе исполнялись неприличные песни (fescennina carmina),[2] как в различных славянских землях.[3] Эта эсхрология, играющая большую роль и в аграрной, земледельческой магии, преследует карпогонические и апотропеические цели.[4]

j) Палки имеют в свадебном ритуале, повидимому, фаллическое значение, о чем я уже имел случай высказываться в печати.[5]

k) Шуба фигурирует довольно часто в свадебной обрядности различных народов (Карский, III, 266 сля.). Невесту и жениха сажают на разостланной вверх шерстью шубе (Мат. 72, 96, 138; ср. ib., 87, 106); в вывороченной мехом наружу шубе встречают новобрачных родители жениха или одна теща (Ед. 129; Зел. I, 314), при чем в народном сознании сохранилось представление об этом обычае, как карпогоническом акте: «как шуба мохната, так чтобы и вы, детки, были счастливы и богаты» (Чурсин, 131 сл.); «чтобы жить богато» (Зел. I, 169), «чтобы жених был богатый, как кожух волохатый» (Зел. III, 1077). Согласно свидетельству одного иностранного писателя начала XVIII в., в России церковный сторож, одетый в овечий тулуп шерстью вверх, провожает новобрачную и желает ей иметь столько детей, сколько волосков на его платье.[6] Оренда шубы, на которой сажают новобрачных, повышает их производительность. Niederle предполагает, что этот обычай возник с целью раздражить сидением на мехе половые органы невесты, чтобы последующий coitus был бы удачным и плодородным.[7] Шерсть играет вообще большую роль в религии и магии.[8]

---

[1] J. Murr. Pflanzenwelt in der griech. Mythol., Innsbruck, 1890, 183 ff.

[2] Horat. epist. II, 1, 139 ff. Kiessling-Heinze ad locum; Cat. 61, 129 sq.

[3] Ср., напр., Виноградов. Труды Костр. Научн. О-ва, VIII, 1917, 103; Мат. 68.

[4] Б. Л. Богаевский. Земледельческая религия Афин, 57—62; 190—191.

[5] Е. Кагаров. О значении некоторых русских свадебных обрядов, ИРАН, 1917, 651.

[6] B. Kahle, ZVV, XI, 1901, 437.

[7] Об употреблении шубы в свадебных обрядах различных народов см. L. Niederle, 79, 1; Fehrle. Kult .Keuschh., 149, 5; v. Schröder. Hochzeitsbr., d. Esten, 88 ff. Eitrem, 1, 379. О синдиасмическом действии сидения на шубе см. ниже.

[8] О роли шерсти, меха, шубы в магии религии см. Diels. Sibyll. Bl. 70, 121 ff. (видит здесь исключительно искупительно-катартические и апотропеические представления); J. Pley. De lanae in antiquorum ritibus usu, Giessen 1911, RGVV, XI, 2, особенно 87, 2; 100 ff. — об употреблении шерсти в любовной магии); Eitrem, I, 372 ff., 379 ff. (то же увлечение люстрационной идеей, что и у Pley).

l) Удар «розгой жизни» (Schlag mit der Lebensrute), или ритуальное бичевание (Зел. I, 376: жених трижды ударяет невесту по плечам палкой или плеткой; Зел. II, 591: дружка ударяет невесту плетью по шубе; Чурсин, 150 сл.; ср. Мат. 32: хлестание проходящих мотком ниток для удачи), как показал Mannhardt, имеет фругиферальное значение,[1] и на этой точке зрения стоят ныне Fowler, Wissowa, Norden, Sobotka, Ant. Thomsen, Nilsson, Reuschel, Naumann, Beth, Sartori, и мн. др.[2]

Это карпогоническое значение обрядового удара (бичевания) ясно выступает, напр., в обычае, зарегистрированном в Витебской губ.: свекровь бьет молодых плетью, приговаривая: «Народи, боже, на лето хлебца и т. д.» (Зел. I, 132).

Прежде в ударе плеткой усматривали символ солнечных лучей (Сумцов) или остаток первобытного умыкания (напр., недавно еще Г. Чурсин) или же rite d'aggrégation (Sartori).[3] Первое толкование является крайне искусственным и натянутым, второе основано на ложном представлении о былой распространенности обычая похищения невест (об этом см. ниже), третье применимо лишь для единичных случаев.[4] Что касается удара плетью по воздуху или по полу накрест (Мат. 88—89, 104) или по углам избы (Зел. 1178), то здесь мы имеем дело с апотропеическими актами (удар по воздуху разгоняет нечистую силу).[5]

m) Яблоко, съедаемое молодыми во время возвращения из церкви (Мат. 130; Сумцов, 78), также относится к числу средств поднятия плодовитости и любви, как правильно отмечает и Niederle. В грузинской свадьбе яблоко составляет часть ვერის ჯვარი (особого обрядового хлеба с крестом, шашлыком и др.). В народной медицине и суеверии яблоко наделяется эротической силой.[6]

---

1 Mannhardt. Wald- und Feldkulte, I, B. 1904, 251—303, особ. 293 ff.

2 Fowler. The Religious Experience of the Roman People, Lond., 1911, 34, 106, 478 ff. Wissowa. Rel. u. Kult. der Römer, M. 1912, 209 f., 559 ff. Norden. Verg. Aen. VI², 1916, 163 ff. Sobotka. Rostlinstvo v národnim podání slovanském, Praha, 1879, 135. A. Thomsen. Orthia, en religionshistorisk undersögelse, København, 1902; Nilsson. Gr. Feste, 1906, 191 ff. Reuschel, II, 45; Naumann, 69; Beth. Einh. 85, 95 ff.; Sartori, ZVV, IV, 171.

3 Сумцов, 95; Чурсин, 150 сл.; Sartori, I, 102, 16.

4 Удар здесь, как и в церемониях посвящения, знаменует собою вероятно символическое умерщвление растительного духа, демона плодородия, с целью дать ему возможность возродиться с новой силой: Beth, 85; Frazer. Gold. Bough, VII, 2, 45 sq. Niederle, 86, усматривает в интересующем нас обычае заимствование у татар; однако, в виду наличности его, напр., в современной Германии (Sartori, 89, 102 и A. 16), предположение чешского ученого приходится признать неправдоподобным.

5 Tambornino, 82; ср. Reuschel, II, 34.

6 Примеры приведены в моей книге: Культ фетишей, раст. и животн., СПб., 1913, 163 сл., ср. кроме того, Niederle, 83, 3—4; Wächter, 107, 3; Hepding. Attis, 106, 2; L. Bianchi, Hess. Bl. f. Volksk., XIII, 1914, 107; Hauser, Röm. Mitt. XXV, 1910, 285. Ср. для болгарской свадьбы С. Цветко, Етн. Вісн., 6, 1928, 7.

n) Яйцо и яичница, съедаемые молодыми (Мат. 136, 170, Гр. 139; Мат. 163 сл., 176; Зел. I, 187), являются карпогоническими средствами, в виду общераспространенного представления о яйце, как символе плодородия и жизненной силы.[1]

o) Разбивание посуды имеет в некоторых случаях карпогоническое значение, напр., когда, в заключение свадебного стола, кидают горшок на печку с приговором: «сколько черепья, столько ребят молодым!» (Зел. I, 26; ср. аналогичный немецкий обычай: «Je mehr Scherben, desto mehr Glück» (R. 74).[2] Обычно же разбивание посуды представляет собою либо акт апотропеический,[3] либо апофевктический (разбивание стакана или чашки после совместного питья во избежание опасного контакта, сглаза путем прикосновения других уст). Мнение Wuttke, усматривавшего в немецком обычае разбивания посуды во время Polterabend остаток жертвоприношения, нужно признать неправильным.[4]

1б. Обряды, обеспечивающие плодородие домашних животных.

a) Обычай устанавливать постель новобрачных в хлеве совершенно правильно истолкован Д. К. Зелениным, как способ поднятия плодородия скота, основанный на вере в карпогоническую силу девственницы и крови ее hymen.[5] В подтверждение этой интерпретации достаточно сослаться на примеры, приведенные у Fehrle и друг.[6]

Любопытно, что несоблюдение невестою целомудрия до брака может, по молдавскому народному поверию, вызвать несчастье в хозяйстве свекра (Зел. III, 1089). Ср. также приводимую Д. К. Зелениным белорусскую песню.[7]

b) В тесной связи с только что рассмотренным циклом представлений стоит украинский обычай расплетения косы невесты на пасеке жениха, чтобы пчелы лучше роились.[8] Я сопоставляю с этим немецкий (Вестфалия) обряд представления молодых пчелам, сопровождаемый соответствующей песенкой.[9]

---

[1] Fr. Poulsen. Dipylongravene og Dipylonvaserne, København, 1904, 63; Dieterich, 1925 103. Nilsson, Arch. f. RW, XI, 1908, 545 f., Кагаров. Культ фетиш., животн. и раст., 39 и прим. 9, см. также приведенную здесь литературу. Reuschel, II, 30—31; Mogk. Das Ei im Volksbrauch u. Volksglauben, ZVV, XV, 1915, 218 f. Naumann, 69. Westermarck. Op. cit., 196.

[2] Sartori, I, 71 f. Je mehr Scherben, desto mehr Glück.

[3] См. выше, а также Naumann, 83, R., 73, Fehrle. Deutsche Feste, 93.

[4] Wuttke. Deutsch. Volksabergl.[3]

[5] D. Zelenin. Ostslav. Volksk., 310.

[6] Fehrle. Kult. Keuschh., 54 ff., 63 ff., 90; ср. Литвинова. Матер. до укр.-русск. этнол. III, 1900, 60 ff., 70 ff.

[7] D. Zelenin. Ostslav. Volksk., 310.

[8] Nowosielski. Lud Ukraiński, Wilno, 1857, 211.

[9] Sartori, I, 117, A, 28; R. 93, Fehrle. Kult. Keuschh., 57, прим.

1в. Обряды, обеспечивающие урожай полей (хлебов).

Сюда относятся эсхрология, разбрасывание по ниве остатков свадебного кушанья и т. д., частью упоминавшиеся выше, частью приводимые ниже.

1г. Обряды, обеспечивающие плодовитость, богатство и благоденствие всем присутствующим.

a) Окропление водой, которою мылась невеста (Мат. 68, 72; ср. 156) основано, как и обыкновение готовить пироги на воде, которою в бане окачивают невесту (Шейн. Великорус, № 1687), на вере в то, что девственность обладает могучей орендой, огромной живительной и оплодотворяющей силой.[1]

b) Сюда же следует отнести магическое употребление окровавленной сорочки молодой и красного флага, заменившего сорочку, в свадебном ритуале (Zelenin, 310; Зел. I, 480).

На Украине существует обычай «скакати сороку» (Литв. 152 слл.), заключающийся в том, что после coitus'а новобрачных «старший дружко» с сорочкою молодой в руках, а за ним остальные гости пляшут вокруг стола и хаты; этому соответствует сибирский обычай пляски по брачной сорочке (Красноярск. ИРГО, II, 6, 113). В Астраханской губ. бабы, связав окровавленную сорочку молодой в узелок, скачут гуськом по улице, держась одна за другую, при чем предводительница их размахивает узелком (Зел. I, 91). Анализируя эти обычаи, мы находим в них следующие составные части: a) обрядовое употребление сорочки новобрачной с пятнами крови после дефлорации, б) пляска (скакание), в) размахивание сорочкой. Мы видели, что целомудрие вообще обладает, по народному поверью, могучей живительной и оплодотворяющей силой (см. выше). С другой стороны, кровь отличается такими же карпогоническими и апотропеическими свойствами (Зел. I, 64; II, 691).[2] Что касается пляски и скакания (Карский, III, 247), то эти действия представляют собою обычные карпогонические акты,[3] а махание и качание — апотропеические и катар-

---

[1] Об этом верований см. Fehrle. Kult. Keuschh., 63 ff. Heckenbach. De nud. sacra, 49 ff. О магическом действии нагого женского тела ср. К. М. Грушевська. З примітивного господарства, Первісне Громадянство, 1927, 1—3, стр. 39.

[2] Stemplinger. Ant. Aberglaub., 79; id. Ant. u. mod. Volksmediz., 61; E. Wunderlich. Die rote Farbe, 10 ff., 43 ff. Frazer. Gold. Bough, I The Magic Art, I, 94 ff. Spirits... I, 243 ff. Scheftelowitz. Huhnopfer, 41 ff.

[3] Frazer. Gold. Bough. I, The Magic Art, 137 ff. Fehrle. Waffentänze, 164, 1; Е. Аничков, 1, 248; W. Oesterley. The sacred Dance, Cambr., 1923, 183; Б. Богаевский. Минойск. кольцо с изобр. культового танца, 1912. Ср. о пляске на свадьбе еще: Sartori, I, 103 ff., Сумцов, 162 слл.

тические действия;[1] ср. Зел. I, 155: «дружка машет платком, отгоняя нечистую силу».

В эволюции обычая выставлять на показ сорочку новобрачной можно установить, как мне кажется, три последовательные стадии: 1) вывешивание окровавленной сорочки или хождение с нею, как карпогонические и апотропеические акты; 2) поднимание красного флага или хождение с ним, как акты такого же характера; эти две стадии гипотетические; 3) выставление красного платка (Л. 158) или флага (Зел. I, 480, 1137) на шесте, послесвадебная процессия с пунцовым флагом (Зел. I, 174) в знак того, что «все благополучно» (ib., ср. Мат. 52). Красный цвет, вообще играющий большую роль в свадебной обрядности, повидимому, стоит в связи с эротической символикой.[2]

с) Эсхрология (см. выше).

d) Качание и махание (см. выше).

е) Ряжение и маски (Мат. 162, Гр. 140, Л. 170, Зел. I, 187; R. 107, 109; Sartori, I, 85, примеч.) могут иметь два значения: с одной стороны, это — один из очень распространенных способов ввести в заблуждение демонов, сделать себя неузнаваемым;[3] с другой — это прием уподобления животному, являющемуся в народном представлении инкарнацией духа плодородия, т. е. акт карпогонический. R. Karsten усматривает в пляске ряженых миметический ритуал, имеющий целью путем уподобления тому или иному животному, как обители духа умершего, приобресть власть над ним.[4] Я еще в 1913 г., вслед за H. Reich'ом и Th. Preuss'ом, объяснял генезис древне-греческих мимических плясок, в которых ряженые старались подражать движениям и походке животных, как приемы гомеопатической магии. Люди, одетые в шкуры зверей, приобретают «оренду»[5] последних; изображая из себя жертву охотников, они обеспечивают себе богатую добычу на охоте (уже не воображаемой, а реальной), а совершая ряд магических действий, в коих фигурируют животные, сближаемые в народном представлении с идеей плодородия, поднимают производительные силы природы.[6]

---

[1] Scheftelowitz. Huhnopfer, 22—30. Е. В. Аничков. Op. cit., I, 269 и прим. 1.

[2] Красноярск. Отд. РГО, II, 6, 113; Зел. III, 1081; Wiener Zeitschr. f. die Kunde d. Morgenlandes, XVII, 144 ff., 154 ff., 211 ff., особенно 229 ff. Sartori, I, 78, 2. E. Wunderlich. Op. cit. 36—46.

[3] Fehrle. Waffentänze, 177.

[4] Raf. Karsten. The Civilization of the South American Indians. L., 1926, 214—222.

[5] Термин гуронов, употребляемый в науке о религии (особенно Fr. Pfister'ом) для обозначения присущей некоторым лицам и предметам таинственной магической силы.

[6] Кагаров. Культ фетишей и т. д., 309; ср. Andree. Ethnograph. Parall. N. F. II, 107 ff. Idem, Arch. f. Antropol. XVI, 477 ff. Parkinson. Dreissig Jahre in der Südsee, 1907, 596 ff., 613 ff., passim. Dieterich, Arch. f. RW, XI, 163 ff.

Мимические пляски в честь священного животного, сопровождающиеся закланием и ритуальным ядением его, обычно приобретают сакраментальный характер. Воспоминанием об этих сакраментальных обрядах, т. е. мистических формах единения с духом или божеством, приобщения их мане, их оренде являются свиная голова на свадебном столе, разрывание девьей красоты и т. д. Рассмотрим вкратце эти действия.

Остатки сакраментальных пиршеств, имевших целью путем вкушения священного животного приобщиться его оренде, его плодородию, я усматриваю в свадебном (и святочном) ритуале со свиной головой. Эта свиная голова, украшенная бантиками, стоит на столе во все время свадьбы, пока за столом сидят молодые (Мат. 185 и примеч., 193, ср. 13; мои записи; голову ставят рылом к двери (Зел. II, 773) или к образам (Зел. II, 532); иногда на опрокинутом вверх дном горшке (Зел. II, 586). Любопытно, что в Гессене убранная свиная голова во время свадьбы носится девушками через всю деревню в торжественной процессии.[1] Я объясняю этот обычай, как пережиток магического жертвоприношения: свинья рисовалась первобытному человеку воплощением духа нивы, символом плодородия;[2] в мифологии сохранились указания на отношение этого животного к божествам земледелия.[3] Ритуальное вкушение мяса убитой свиньи знаменовало приобщение плоти и крови духа плодородия.[4] Голова, как pars pro toto, нередко замещает в магии и религии все животное, играя выдающуюся роль в народной обрядности.[5] Ту подробность, что в первый день свадебного празднества или в течение всей свадьбы свиную голову не едят (Зел. II, 532; Мат. 185), я ставлю в связь с распространенным у многих народов обыкновением воздерживаться от вкушения головы жертвенного животного.[6] Что касается свиного рыла, то оно часто считается в народном сознании могущественным оберегом.[7] Свинья играет большую роль в культах многих народов.[8]

Такой же смысл лежит в основе обычая носить по улицам живого гуся, убранного лентами (Зел. I, 71, 164), или подавать его к свадебному

---

[1] Stemplinger. Ant. Abergl., 91.

[2] Frazer. Gold. Bough[3], Part, V. Spirits of the Corn and the Wild, I, 298 ff.; Rev. hist. rel., 38, 339.

[3] Frazer. Ibid., II, 16 ff.

[4] H. Hubert et M. Mauss. L'Année Sociol., II, 1899, 29—138 = Mél. d'hist. des relig., Paris, 1909, 1—130; E. Reuterskiöld. Sakramentala Måltider, 109 ff.; Farnell. Sacramental Communion in Greek Relig., Hilbert Journal, 1904.

[5] Eitrem, II, 1917, 34—48.

[6] Eitrem, II, 39.

[7] В. Клингер. Животн. в антич. и совр. суеверии, 334.

[8] О свинье в магии и религии см.: Wächter, 82 ff., 85 ff., Deubner. De incubatione, 40; Gruppe. Griech. Myth. u. Rel., 806 ff., 821 ff. и литературу, приведенную в моей книге: Культ фетиш., растен. и животн., 267—269.

столу (Зел. I, 174; III, 1034—1035). Эта птица у многих народов является символом чувственности и плодовитости: в народном суеверии и медицине мясо ее и язык употребляется для возбуждения полового чувства.[1]

2. Синдиасмические или соединяющие обряды.

Синдиасмические (т. е. соединяющие) обряды имеют целью упрочить союз и любовь брачущихся, запечатлеть единение (хозяйственное и эмоциональное) супругов, сделать брачные узы более прочными.

Сюда относится, напр.:

a) Смешение вина: невеста старается налить жениху из своего стакана побольше вина (Ед. 77). Этот обычай символизирует единение между венчающимися, слияние их крови.[2] Обряд представляет собою ослабление более древнего обычая реального смешивания крови.[3] Ср. старинный обычай в Швейцарии: avoir bu ensemble au nom du mariage, en mêlant le vin du verre de l'un dans celui de l'autre.[4]

b) Совместная еда и питье жениха и невесты — весьма распространенный свадебный обычай. Невеста пьет с женихом одну рюмку вина, переменяясь трижды: жених начинает и отдает рюмку невесте; та, пригубив, передает жениху и т. д. до трех раз (Зел. II, 580). Примеры совместной еды и питья молодых засвидетельствованы для русских (Мат. 136, 138, passim; Зел. III, 1047), для славян,[5] немцев,[6] эстонцев,[7] и для других народов Европы и Азии.[8] В древнем Риме одним из основных моментов свадебного ритуала было совместное вкушение новобрачными хлеба из крупичатой муки (confarreatio) пред лицом семейных богов.[9]

c) Стукание молодых головами (Зел. I, 62; II, 737; Мат. 111) символизирует общение их, как и аналогичные обычаи прижатия голов

---

[1] Ср. между прочим, литературу, приведенную в только-что упомянутом моем исследовании: Культ фетишей и т. д., 282, прим. 8, и 283, прим. 4.

[2] О вине, как субституте крови, см. Kircher. Die sakrale Bed. des Weines 83 ff., 96 ff.

[3] Краулей. Мистическая роза, 384.

[4] Bächtold-Stäubli, 96; ср. Hartland. Legend of Perseus, II, 334 ff., 347 ff.

[5] Krauss. Sitte u. Brauch, 400, 450 ff.

[6] R. 78, 98; Bächtold-Stäubli, I, 104 ff. (библиография!).

[7] v. Schröder. Hochzeitsbr. d. Esten, 82 ff.

[8] E. Sidney-Hartland. Legend of Perseus, II, 343 ff. E. Krawley. The Mystic Rose, 382 sq. русск. пер. 374 сл., 378 сл. Н. Харузин. Этнография, II, 289. Westermarck. A short History of Marriage, 188 sq.

[9] Фюстель де-Куланж. Древн. гражд. община, М. 1903, 33; о confarreatio: Karlowa. Röm. Rechtsgesch., II, 72, 155 ff., 1861; Leonhard у Pauly-Wissowa, Realencyclop. d. kl. Alrertumsw., IV, 862 ff. Speyer. Verslagen en Mededeel. Akad. v. Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterk., IV, I, 1897, 138 ff.

молодой пары на Ипасе[1] или соединение лбов брачущихся на Кингсмильских островах.[2]

d) Изображение пары голубков налепляется на коровай «щоб наші діті у парі були» (Л. 84), или по краям свадебного коровая помещаются две птички носик с носиком, «чтобы молодые жили в согласии» (Красноярск, II, 6, 100). С этим я сопоставляю магические изображения двух кукол, нежно обнимающих друг друга и долженствующих вызвать любовь и согласие определенных лиц (Португалия).[3] Голубь в древних религиях — птица богини любви и плодородия.[4]

e) Совместное глядение в зеркало: молодые оба вместе глядятся в зеркало (Зел. I, 156, II, 545, 783, III, 1047) «для согласной жизни» (Зел. II, 545). Близкую аналогию этому обыкновению я вижу в турецком обычае,[5] согласно которому жених и невеста смотрят одновременно в зеркало, при чем им желают «продолжения их настоящего гармонического единения».[6]

f) Любопытен свадебный обычай у северных великороссов, известный под именем «телеграфа»: в Ярославской губ, девушки, украсив елочку бумажками и лоскутками, ставят ее возле дома невесты, а от елочки («девичьей красоты») проводят в ту сторону, где живет жених, нитку, которая также убирается разноцветными кусочками. Нитка эта носит название «телеграфа». Точно такая же елочка ставится у дома жениха, и от нее проводится «телеграф» в сторону дома невесты (Мат. 52; личное сообщение Е. Николаичевой). Перед нами типичный прием синдиасмической магии, имеющий целью, связав обе стороны физически, путем ниток, обеспечить молодым союз, единение и дружбу. Нитки — материализованное выражение любви жениха и невесты, тем более, что, согласно первобытному мировоззрению, по нитке может переноситься, на подобие флюида, особая внутренняя сила, проникающая все предметы. Эта таинственная сила молодых (назовем ли мы ее душой, орендой или еще как-нибудь), идя по нитке от дома невесты к дому жениха и наоборот, сливается воедино, упрочивая союз обрученных. Вспомним, что эфесцы, по свидетельству Геродота (I, 26), протянули нить от храма Арте-

---

1 Краулей, русск. пер., 372.
2 Харузин, II, 289.
3 Globus, LXXXII, 1902, 289.
4 Е. Кагаров. Культ фетишей и т. д., 284 сл.
5 Róheim. Spiegelzauber, Lpz.-Wien, 1919, 94—95.
6 О зеркале в народном суеверии см. литературу, указанную в моей статье в Извест. II Отдел. Академии Наук XXIII, 1918, 81 и, кроме того, только что упомянутую книгу Géza Róheim.

миды до городских стен на расстоянии семи стадий и таким способом ἀνέθεσαν τὴν πόλιν τῇ Ἀρτέμιδι.[1]

g) Угощение жениха пирогом, лежавшим за пазухой невесты: сватья кладет за пазуху невесты кусок пирога или несколько пряников, которыми молодая должна впоследствии попотчевать жениха (Зел. I, 26; ср. ib. 39—40). Здесь мы имеем дело с распространенным приемом любовной магии (Liebeszauber): так, латышская девушка, желая приворожить к себе парня, дает ему съесть булку, которую она подержала некоторое время под мышкой.[2] Желая приобрести чью-нибудь любовь, нужно, по первобытному представлению, передать свою кровь или пот с пищей этому человеку.[3]

h) Связывание жениха и невесты платком (Зел. I, 62), поясом, «чтобы согласнее жили» (Зел. II, 593 и т. д.), распространенное повсеместно (Чурсин, 152 слл.), также является приемом магии, обеспечивающим по симпатии прочность брачного союза, как и

i) Соединение рук молодых (Гр. 132 и друг.), встречающееся всюду (в древнем Риме dextrarum conjunctio) и возводимое многими исследователями (H. Hirt, O. Schrader) к индо-европейской эпохе.[4] Впрочем, с этим обрядом часто связывается и юридическая идея передачи права собственности на девушку.[5]

j) Соединение хлебов жениха и невесты: дружка отрезает горбушку хлеба невесты и, круто посоливши, связывает ее с жениховой горбушкой, сложивши широкими сторонами (Виноградов, Костромск. 105). Жениxов коровай кладется на невестин (Красноярск. II, 6, 101); соединяются половинки хлебов жениха и невесты (Мат. 119) и т. д.

k) Обход невесты вокруг жениха, засвидетельствованный для некоторых славянских народов,[6] представляет собою акт синдиасмический. О значении обрядового хождения вокруг чего-либо см. ниже.[7]

---

[1] Об обычае протягивания ниток см. Liebrecht. Z. Volkskunde, 305 ff. О свадебном деревце я говорю подробно в другом месте (E. Kagarow. Russischer Hochzeitsbrauch etc., Wiener Ztschr. f. Volksk., XXXIII, 1928, Heft 4—5).

[2] Трейланд. Материалы по этнографии латышск. племени, М. 1881 = Изв. О-ва Любит. Естеств., Антроп., и Этногр., Труды Этногр. Отд., кн. VI.

[3] W. v. Schulenburg. Wendisches Volkstum in Sage, Brauch u. Sitte, Berl., 1882, 117 f. Ср. другие приемы контагиозной любовной магии, приведенные, напр. у Fahz'a. De poetarum Romanorum doctrina magica, RGVV, II, 3, Giessen 1904; И. Любимова в журнале «Этнограф-Исследователь», 1927, № 1, 16 (карелы) и т. п.

[4] H. Hirt. Indogermanen, 438 ff., O. Schrader, Reallexikon, 353 ff. Id. Индоевропейцы, русск. пер., 115 слл.

[5] Ср. об этом обычае Reuschel, II, 74; Bächtold-Stäubli, 112—120, Niederle, 76, 2; 77, 0; Modi. Op. cit., 30.

[6] Knuchel, 28.

[7] О синдиасмических свадебных обрядах вообще см. Харузин, II, 288 слл.

3. Апохористические или отделяющие обряды (rites de séparation).

Они знаменуют разрыв невесты с культом духов родительского дома.

a) Сожжение кудели: сват или жених отвертывает кудель от прялки невесты и сжигает ее (Зел. II, 880). Ближайшую аналогию этому обыкновению я вижу в древне-греческом (бэотийском) обычае сожжения оси брачной колесницы и в основе обоих этих обычаев усматриваю акт порывания невесты с родительским домом и его религией.[1]

b) Обряды с печкой: во время сватовства невеста «колупает» печь (Л. 73), скоблит или ковыряет ее пальцем (Зел. 480, 677). Этот обычай представляется мне редуцированной формой обряда прощания невесты с очагом родительского дома, при чем обряд несколько перемещен вперед (антиципация), к моменту сватовства, первоначально же, повидимому, происходил позже, будучи приурочен ко времени отъезда невесты из дома. У осетин, айсоров и других народов перед отправлением в церковь невесту трижды обводят вокруг очага и заставляют прикоснуться к висящей над ним цепи (Чурсин, 134). Это — detestatio sacrorum, выражаясь терминологией римского сакрального права (отречение от домашнего культа). Когда в силу известных культурно-исторических условий очаг в середине жилища превратился в печь у огнебезопасной стены, обход вокруг нее заменился ковырянием или поглаживанием печи. Скобление, царапание ногтем применяется в магии сравнительно редко.[2]

c) Прощание невесты с родными местами на «поварне-пивоварне» (Ед. 43 сл.) и на «угбре» (Ед. 38 сл.).

d) О расставании с подругами, т. е. о выходе невесты из поло-возрастного класса молодых девушек, говорят, напр., украинские свадебные песни:

Прощай, прощай, Марусю,
Сестро наша!
Уже тепер ми не твої —
Ти не наша!
(Л. 137).

e) «Столбовая песня» (см. ниже).

4. Инициационные, посвятительные обряды.

Акты посвящения (инициационные или рецептивные действия) или rites d'aggrégation, знаменуют собою приобщение невесты к культу духов жениха (Л. 132). Эти обряды стремятся гарантировать

---

[1] Plutarchus. Quaest. Rom., 29, p. 271. D. Pernice. Privatleben, Berl.-Lpz., 1922, 56.

[2] О печи, как центре культа предков и духов-покровителей дома, см. Frazer. Gold. Bough[3], The Magic Art, II, 232 f. Ztschr. f. Ethnol., XXXIV 65 f. Knuchel, 32 A. 7; Eitrem, I, 160 f. Hellwald. Die Welt d. Slaven[2], 373 и т. д. О царапании в магии см. Eitrem, I, 370.

невесте-чужеродке благословение предков мужа при помощи инкорпорирования ее в состав группы мужа, вступления в родовую общину. Обряды эти исследованы были Фюстель де Куланжем и позднее Samter'ом.

a) Столбовая песня (см. ниже).

b) Снятие свекром покрывала с невесты рогачем из печи (Л. 161) при криках новой родни: «хороша». О печи, как центре домашнего культа, см. выше.

c) Окручивание молодой (Haubung): сейчас же после венчания свахи уводят молодую в притвор или сторожку, расплетают одну (= девичью) косу на две и надевают бабью кичку. Мужчинам при этом обряде присутствовать не разрешается (Виноградов, Костромск. 121; ср. мои записи; так же и у немцев;[1] повязывают кокошник и заплетают косы побабьи и в других местах: на колокольне (Зел. II, 970), в углу церкви (Зел. 1054); свах обычно заслоняют от других лиц (Зел. III, 1035). Это — акт принятия новобрачной в поло-возрастную группу замужних женщин, анандрический обряд инициаций (ср. еще Зел. III, 1010).[2]

d) Обход молодой вокруг печи — акт рецепции, принятия в новую родовую общину (Aufnahmeakt, rite d'aggrégation, the iniciation ceremony), повсеместно распространенный. Knuchel приводит многочисленные варианты этого обычая для большинства индо-европейских народов (15 ff., 19 ff.), а также многих финских и кавказских племен (22). Редуцированными формами обхода молодых вокруг очага с целью приобщения жены домашнему культу мужа является обход вокруг стола (Мат. 134, Зел. II, 689, 690, Piprek, 29, 36, 38, 42, 58, 65, 170; для других народов — Knuchel, 20), или надочажной цепи (Чурсин, 136), смотрение в печь или трубу (Reuschel, II, 75, Sartori, I, 116 sq.) и др. Стол есть субституция алтаря, в свою очередь выделившегося из очага, как центра родового культа. Иной раз вместо очага фигурирует в обрядовом обходе навозная куча,[3] при чем последняя, повидимому, играет роль карпогонического средства. Если в позднейшее время в таком обходе принимают участие и другие лица, то это амплификация, разрастание обряда (гиперпластическая форма его).[4] О приношениях и дарах печке я говорю в следующей главе (гиластические обряды).

---

[1] Sartori, I, 101.

[2] О покрывании волос молодой чепцом (нем. Haubung) см. R. 110, Niederle, 80, 1; Sartori, I, 100 ff.

[3] R. 93; Knuchel, 17.

[4] Об обрядовом обходе (амфидромиях) в свадебном ритуале см. Schrader. Reallex.[1] 356 f. Winternitz. Denkschr. 62 f., Weinhold. Deutsche Frauen, I[3], 380 f. Hillebrandt, Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk. I, 40. Hastings, ERE, III, 657. Pictet. Les origines, II, 499. Sartori, I, 115 ff. Niederle, 78, 1. Hirt. Indog. II, 440, 472, 714, 725 f. Hermann, Indog. Forsch.

е) [От]кликанье к сыру: в Ржевском крае дружка ставит на стол пряники и приглашает родителей невесты «к белому сыру, к чистому серебру» (Гр. 128). Сходный обряд зарегистрирован в Уфимской губ., где существует обряд «разнесения сыра»,[1] упоминаемый Олеарием в описании московской свадьбы. Что означает этот свадебный сыр или творог? Я сопоставляю его с распространенным во многих местностях Европы обыкновением угощать в торжественных случаях жизни «семейным сыром» (нем. Familienkäse), особенно во время помолвки.[2] Сыру этому бывает иногда очень много лет, и вкушение его означает принятие в род, приобщение жениха к культу предков дома невесты, — пережиток былого матернитета, как видно из того, что жених дает деньги (выкуп) за невесту ее матери, а не отцу или брату.

5. Обряды гиластические или умилостивительные.

Акты принятия в семью, приобщения к новому культу нередко переходят в гиластические обряды, с которыми мы встречались отчасти и в прежних группах, так как рецептивные или аггрегационные обряды носят нередко и характер жертвоприношения.[3] Таков, напр., славянский и новогреческий обычай бросания хлеба и других предметов, особенно монет, в колодец,[4] жертвоприношение курицы печке (Л. 140—144; 159 сл. на религиозно-обрядовый характер указывает требование убивать курицу ее же пером, без ножа). К той же группе можно отнести вотивные или посвятительные дары: новобрачная украшает лентой со своей головы венчик на иконе богоматери (Зел. II, 948). В древней Греции невеста посвящала куклы, игрушки, волосы и одежды богам.[5]

Вообще, обычай принесения невестою умилостивительной жертвы для того, чтобы снискать покровительство духов предков нового дома, чрезвычайно распространен у самых различных народов. У чехов невеста сжигает в камине три своих волоска, в Индии жрец отрезает по два локона с каждого виска невесты и привязывает ей вместо них две пряди шерсти.[6]

XVII, 377, Grundr. d. indo-ar. Phil. II, H. 8. Wuttke-Meyer, 373, § 566; Frazer, GB³, Part, I, 2. 230 f. E. H. Meyer. Deutsch. Vk., 67, f., Westermarck. Marriage, 205 ff.; Knuchel, 13—32. О направлении движения при обходе: Knuchel, 19; Eitrem, I, 29—75.

[1] Изв. Общ. Антр. Ист. и Этн. при Казанск. Универс., XXVI, 5, 503.

[2] Bächtold-Stäubli, I, 41 ff.

[3] О трудности разграничения обоих этих категорий см. Харузин, Этногр. II, 290 сл.

[4] Ср. Зеленин, II, 692; Krauss, Südslav., 386, Samter. Familienf. 26, Leist. Altarisches jus civile, II, 117; Knuchel, 21. О бросании хлеба и монет в источники реки, колодцы. Eitrem, Tidsskrift for norsk folkekultur, 1915, 117 ff.

[5] Sommer у Pauly-Wissowa, Realencycl. VII, 2107; d. Das Haar in Rel. u. Aberglaub., Münster 1912; Schredelseker. De superstitionibus graecorum quae ad crines pertinent, Heidelb. 1913; Eitrem, I, 344 ff. особ. 364 ff.

[6] Samter. Familienf., 92.

У гурийцев-мусульман Батумской области невеста трижды объезжает вокруг барана, которого закалывают ее спутники и т. д.[1] В России молодая перед мытьем белья бросает в реку деньги со словами: «Дарю тебя, матушка быстрая река, деньгами, чтобы платье не унесла» (Мат. 156). У киргиз новобрачная во время свадебного пиршества вытапливает курдючное сало и бросает его в огонь «в поминовение умерших».[2] Вотяк, женя своего сына, приносит жертву духу-покровителю семьи и молится о счастьи своей снохи, последняя же должна принести глухаря в жертву духу-покровителю своей бывшей семьи, — акт detestatio sacrorum.[3]

6. Очистительные или катартические обряды.

Обряды катартические отличаются от апотропеических тем, что последние носят предупредительный характер, ограждая и охраняя человека от нечистой силы, первые же применяются, когда это нападение злых демонов уже наступило, когда скверна уже вторглась, внедрилась в человека (животное), и ее нужно смыть при помощи различных очистительных средств (*καθαρμοί*, lustramina). Особого развития эта катартика достигла в древнем мире.[4]

а) Омовение. Вода считается у всех народов одним из лучших очистительных средств как показывают многочисленные примеры, собранные в трудах I. Goldziher'а,[5] Stengel'я,[6] Eitrem'а,[7] M. Ninck'а,[8] Е. В. Аничкова[9] и друг. К числу катартических обрядов необходимо отнести купанье молодых после брачной ночи: с постели прямо новобрачных отводят в баню (Зел. II, 831, ср. баню на четвертый день в Костромской губ., Мат. 166). Редуцированную форму этого обычая я вижу в процедуре умывания молодых на утро после свадьбы (Мат. 149). Обычай очистительного омовения молодых после брачной ночи стоит в связи с представлением о том, что половой акт оскверняет человека и нуждается в очи-

---

[1] Остальные примеры см. у Samter'а. Op. cit.; Чурсина, 136 слл.

[2] Харузин, II, 295 сл.

[3] Харузин, II, 296.

[4] Rodhe. Psyche, II[4], 71 ff., 405 ff. Hamburg, s. v. *καθαρμοί* у Pauly-Wissowa, Realencycl. X, 2513 ff.; Deubner, Arch. f. Religionsw., XVI, 1913, 127 ff. W. Otto, Rhein. Museum f. Philologie, LXXI, 17 ff. Stengel. Kultusaltert.[2], 35, 138 ff. Wissowa. Rel. u. Kult. 142 f., 390 f., 414 f. Wächter. Op. cit., 1 ff. Frazer. Adonis, Attis, Osiris, L. 1907[2], 407 sq.

[5] I. Goldziher. Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, Arch. f. Religionsw., XIII, 1910, 20 ff.

[6] P. Stengel. Opfergebräuche[3], 34 ff.

[7] Eitrem. Opferritus, 76 ff.

[8] M. Ninck. Die Bed. d. Wassers im Kult u. Leben der Alten, Philol. Supplbd. XIV, 1921.

[9] Е. В. Аничков. Вес. обряд. песня, I, 262 слл.; ср. еще Niederle, 89, 3—4; Stemplinger. Ant. Aberglaub. 75 f.

щении.[1] Но так как свадебная церемония — религиозно-магическое действо, то все участники его должны были иногда подвергаться такому ритуальному очищению водой. Пережитки этого обряда я вижу в тех играх и забавах деревенской молодежи во время и после свадьбы, в которых гости окачивают друг друга водой (напр., Мат. 156).[2]

Ритуальное омовение с катартическими целями перед свадьбой также распространено у многих народов. В Греции омовение было обязательным перед свадьбою, как и всякой священной, религиозной церемонией, не только для жениха и невесты, но и для всех участвующих в церемонии,[3] мотив, нашедший себе частое отражение в вазовой живописи.[4]

В некоторых местностях России невеста обливает ноги жениху водою, которою умывалась по вечеру (Ед. 101 сл.). Я усматриваю здесь, помимо синдиасмического смысла, еще редукцию старинного обычая омовения ног жениха.[5]

О купании невесты в бане сказано было выше.

b) Очищение посредством огня — часто находит себе применение в свадебных обрядах: огонь, согласно первобытному мировоззрению, могущественное катартическое средство.[6] После венчания свадебный поезд переезжает через костер из соломы (Жив. Стар., 1916, 258, Красноярск. РГО, II, 6, p. 112; Зел. I, 315, II, 659, 661, 690, Zelenin, 309 и др., Мат. 130). Поезд жениха едет через зажженные костры (Мат. 89). На Украине новобрачных перевозят через зажженный сноп соломы, что называется «молоду підсмалювать» (Литв. 143). В Кубанской и Терской областях наблюдаются те же обряды перепрыгивания или переезда через костер (Чурсин, 128). В Китае невеста должна перешагнуть через пылающий костер, чтобы «очиститься от скверны» (Чурсин, 129). В основе всех этих обычаев лежит убеждение в том, что вступая под защиту нового культа, невеста должна очиститься от влияния всех сил, враждебных этому культу.

Факелы в свадебном ритуале, особенно в древней Греции,[7] но и в русской свадьбе (Виноградов, Костр. 122, Зел. I, 471), имеют катартико-апотропеическое значение.

---

1 Abt. Apol. des Apul. v. Madaura, Giessen, 1908, 37, 184; Fehrle. Kult. Keuschh. 26 ff.; Eitrem, I, 86.

2 Ср. Niederle, 89, 3—5.

3 Stergianopulos. Die Lutra, Athen, 1922, 15, passim.

4 Sticcotti. Festschr. f. Benndorf, 181 ff. Stergianopulos, 12 f., 20 ff., 26 ff., passim. Naurath. De graecorum ritibus nuptialibus e vasculis demonstrandis, 1914.

5 Modi. Op. cit., 24, 25 A. I.

6 См. Eitrem, I, 161—192 и указанную здесь литературу; Scheftelowitz. Die altpersische Religion u. das Judentum, 1920, 66 ff. Niederle, 89, 5. Sartori, I, 114, 6; Wächter, 27, A, 2. Stemplinger. Ant. Abergl., 79 f.

7 Eitrem, I, 138 ff., 157 ff.; Samter. Geburt, Hochzeit u. Tod, passim; Vassits. Fakel... 1900.

c) Соль употребляется не только как карпогоническое средство (о чем см. выше), но и как очистительное, находя себе, в качестве последнего, место в свадебном ритуале (см. выше, стр. 174, примеч. 5).

d) Мирт,[1] розмарин и лимон[2] играют в брачной обрядности различных народов роль катартическую и апотропеическую благодаря вечно зеленым листьям и ароматным цветам первых двух растений и кислому, предохраняющему от гниения соку лимона.

e) Наконец, здесь же мне казалось бы уместным упомянуть об обычае обмазывания дегтем ворот дома невесты в знак того, что «невеста со многими парнями гуляла» (Мат. 123, прим. 3), т. е. выходит замуж нецеломудренною. В настоящее время этот обычай истолковывается народом и исследователями, как наказание, как мера, принимаемая общиной против прелюбодеяния или потери девушкой целомудрия.[3] Я предполагаю, что первоначально этот обычай имел совершенно иной смысл: обмазывание дегтем имело целью очищение дома и живущих в нем от скверны, связанной с половым актом (о необходимости такого очищения после всякого coitus'а см. выше). Дегтю народное суеверие приписывает катартическую силу: дом, в котором живет роженица (по первобытному представлению,— «нечистая»), обмазывают дегтем,[4] как и все жилища в праздник умерших для преграждения их душам доступа внутрь дома.[5] Южные славяне рисуют смолою крест на дверях, отвращая этим нечистую силу.[6] Коровы в Скандинавии перед выгоном намазываются дегтем.[7]

7. Мантические обряды.

Мантические обряды, т. е. гадания и приметы являются необходимою принадлежностью свадебного ритуала (ср. Мат. 67: девушка, на которую упадет первый удар невестиного веника в бане, в этом же году выйдет замуж; 128 и др.); для древней Греции ср. Hesych. s. v. *κρέξ*. На них я предполагаю остановиться подробнее в другом месте.

8. Сложные обрядовые комплексы.

Отдельные обрядовые элементы зачастую срастаются вместе, образуя амальгамные формы и сложные сплетения (комплексы). В одном и том же обряде соединяются различные элементы: магические приемы и

---

[1] Wächter, 108; Кагаров. Культ фетиш., растен. и животн., 131 сл.
[2] Joh. Döller, Arch. f. RW., XXI, 1922, 238 ff.
[3] Ср. напр., Н. Сумцов. Культурные переживания, стр. 213.
[4] Wächter, 28.
[5] Rodhe. Psyche I[4], 237; Wächter, 6, 44; Samter. Op. cit., 29, 156.
[6] Krauss, Globus, LXI, 1892, 326; Frazer. Gold. Bough, VI, 1914, 153 прим.
[7] G. S. Naar kjórene slippes, Maal og Minne, 1917, 68 (под руками не было).

действия, обрывки прежних правовых и имущественных отношений, христианские наслоения и т. д. Таков, напр., обряд исполнения «столбовой песни».

а) Столбовая песня, локализированная главным образом в Белоруссии (Карский, III, 264 сл., 248), является, как указывает Н. П. Гринкова (131 сл.) отголоском центрального момента всего ритуала до-христианской свадьбы у русских. Основные элементы этого обряда следующие: а) соединение рук жениха и невесты, б) обращение забравшихся на печь к Кузьме-Демьяну с молитвою «сковать свадебку» и заговорные формулы; в) бросание на печь или в порог пирога, вина, пива и денег. Совершенно правильно Н. П. Гринкова объясняет этот последний обряд, как жертвоприношение родовым богам при исключении из данного рода одного из сочленов (если обряд имел место в доме невесты) или при принятии нового члена рода, т.-е. невесты, если обряд происходил в доме жениха.

III. Историко-правовые обряды.

В стороне от рассмотренных нами обычаев стоят те элементы свадебного ритуала, которые являются пережитками пройденных ступеней социального развития человечества, обломками институтов первобытного права. Таковы, напр., остатки вымерших форм семейных отношений и способов заключения брака (групповой брак, матернитет, обмен женщинами, умыкание девушек и их покупка), пережитки испытаний, как важнейшей составной части ритуала инициаций, обломки архаических форм присяги. Предполагая посвятить этой категории свадебных обычаев особую работу, ограничусь здесь лишь краткими указаниями.

1) Отголоски первобытного группового брака можно усматривать в обычае, по которому молодые люди (дружки, шафера, гости) бросаются на приготовленную постель новобрачных, или в другом обычае, в силу которого жених в день девичника уходит вместе с товарищами ночевать к своей невесте, с которой спит на одной постели, а парубки — с другими девушками, все в одной комнате, при чем в другое время парни ночевать к девушкам не ходят (Чурсин, 143, Харузин, II, 46). У вотяков невестина постель остается в распоряжении поезжан, как символ былого права всех мужчин данной социальной группы на вступающую в нее женщину (Харузин, II, 67). Роль «кугу венгэ» в свадебных обрядах черемисов, дружки — у украинцев также относится к этому циклу.[1] Другими воспоминаниями о групповом браке или, быть может, об еще более древней

---

[1] А. Н. Веселовский. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности, ЖМНП, 1894, № 2.

эпохе беспорядочного полового сожительства является «поцелуйное действо» (обязанность невесты поцеловать всех гостей), соответствующее древне-римскому jus osculi (Мат. 150 слл., Зел. III, 1008, Харузин, II, 157 сл.).

2) Следы матернитета сохранились в свадебных обрядах мордвы, пермяков (роль дяди по матери, Харузин, II, 138 сл.), вотяков (преобладающая роль матери, ib., II, 141), русских и украинцев (значение брата и матери, ib., II, 159) и в целом ряде других обрядовых действий, рассмотренных В. Охримовичем (Этн. Обозр., 1891, кн. XI и 1892, кн. XV) Ф. Волковым (Rites nuptiaux en Ukraîne) и М. Беляевым (Изв. Сев.-Кавк. Унив., I, 1928, 102—108). Любопытно отметить, что по J. L. Seifert'y (Völkerpsychologische Charakter-Studien, III, 1926, 192—224) древнейшая славянская культура носила ярко выраженный матриархальный характер.

3) Интересный свадебный обряд на Украине, заключающийся в том, что после свадьбы родители жениха приезжают в дом невесты с испеченными фигурками пряхи и бочки, которые и дарят родителям молодой со словами: «Мы взяли у вас работницу пряху (resp. водоноску), вот вам взамен от нас работница пряха» (resp. бочка для воды) (Мат. 196); как правильно указывает Л. Я. Штернберг (Мат. 14 сл.), является пережитком института обмена женщинами (англ. marriage by exchange) между брачущимися семьями.[1]

4) Остатки былого похищения невест также оставили следы в свадебной обрядности. А. Веселовский видел в агонистических элементах бытовые мотивы брачного умыкания, а в выкупах и подарках — следы купли-продажи невесты.[2] Правда, современная этнография отвергает господствовавшее прежде течение, усматривавшее обломки похищения невест в таких свадебных обычаях, как плач и сопротивление невесты, вооруженное столкновение свиты жениха и родни невесты, стрельба, лязг кос, серпов, сковород, ножей, преграды на пути и т. д., но в некоторых случаях можно действительно говорить о пережитках «умыкания жен». Однако, большинство приводимых обычно пережитков умыкания (Bächthold, Piprek, Чурсин)[3] имеют совершенно иное значение. Институт ритуальной борьбы, фиктивного сражения, повторяющийся с поразитель-

---

[1] Ср. об этом институте R. Thurnwald y Ebert'a, Reallexikon d. Vorgesch. s. v. Heiratsordnung, 270[b].

[2] А. Н. Веселовский. Соч. I, 271 слл.

[3] Bächtold-Stäubli, 193 ff.; Piprek, passim.; Чурсин, 146 слл. Сюда же можно отнести обычай гостей (мужчин) садиться во время свадебного пира на колени «припетой» девице и целовать ее (П. С. Богословский. Крест. свадьба в лесах Вильвы. Пермск. Краеведч. Сборник, II, 1926, 154).

ным постоянством у самых различных народов земного шара, объясняется, как особенно ясно показал в самое последнее время R. Thurnwald, естественной или фиктивной реакцией, противодействием против новой системы брачных отношений, отголоском смены одной формы семьи другою, новыми запретами вступления в брак;[1] это яснее всего доказывается тем, что нередко жених (а не невеста) подвергается насилию, похищению, прячется и сопротивляется сам.[2] Эти Scheinkämpfe могут иметь, впрочем, и другое значение, — экзапатетическое и преследовать иную цель — обман нечистой силы и злых духов (см. выше).

5) Отголоски брака в силу акта купли-продажи, по договору можно видеть в «кладке» русских за невесту, рукобитье, скрепляющем в народном праве всякую торговую сделку, упоминании свадебных песен о продаже косы невесты и т. п. Грузинское название акта вручения подарков невесте (ხელის დადება) = «положение руки» — отголосок покупки невесты.

6) Испытание новобрачных вошло в состав свадебной обрядности, как необходимый аттрибут всякого акта посвящения, инкорпорирования новых членов в данную социальную группу (инициации).[3]

7) К рассматриваемой категории свадебных обрядов следует отнести и обычай, в силу коего икону, привезенную в дом невесты от родителей жениха, ставят на «полавничке» (на полке над лавками, идущими вокруг избы), а не на «тябле» (полочка для икон. Мат. 97) — пережиток того времени, когда изображения домашних богов жениха помещались особо от невестиных, в виду того, что духи предков враждебно относятся к введению чужеродки в группу.

8) Обычай, по которому жених, невеста или поезжане (Зел. II, 602, 902; Гр. 119; Карский, III, 245) должны становиться на сковородку в смягченной форме обряда (сковородку кидают под ноги невесте, Зел. II. 798), я истолковываю, как остаток первобытной формы присяги, когда в подтверждение своих слов клянущийся должен был стать на раскаленную сковородку или камень. Камень и раскаленное железо играют большую роль при клятве.[4] Но подробное рассмотрение этих обрядов, как было сказано выше, уже не входит в задачи предлагаемого очерка.

---

[1] R. Thurnwald у Ebert'a, Reallex. d. Vorgesch. s. v. Heirat, 248ª, 257 ff.

[2] Ibid., 259.

[3] R. Thurnwald у Ebert'a, s. v. Heirat, 265ª.

[4] Paus. VIII. 15, 1; Aristot. Ἀθην. πολ. 23; Nilsson. Gr. Feste. 313 ff. для Индии — Winternitz. Das altindische Hochzeitsritual, I, 18 ff., 22, 56 ff.; Schröder. Op. cit. 78 f. Sartori, I, 88, A. 16.

E. KAGAROV.

Über den Bestand und Ursprung des Hochzeitsrituals.

Résumé.

Der Verfasser unterscheidet in den religiös-magischen Riten des Hochzeitsrituals zunächst zwei grundlegende Kategorien: die prophylaktische und protreptische. Zur ersten gehören verschiedene Vorbeugungsmassregeln, zur zweiten — Handlungen, die den jungen Eheleuten positive Werte oder Glück verschaffen sollen, wie z. B. Fruchtbarkeit, Eintracht, Liebe u. s. w. Die erste Kategorie der Hochzeitsriten zerfällt in vier Gruppen: 1. Apotropäische (Abwehrmittel). 2. Exapetetische (von ἐξαπατάω) = Täuschungsmittel. 3. Kryptische, d. h. Verbergungsmittel und 4. Apopheuktische oder Meidungshandlungen. Zur ersten Gruppe gehören Amulette, Schiessen, Lärm, das Versperren des Weges vor dem Hochzeitszuge, das Schwingen, das Kehren mit dem Besen u. a. Zur zweiten Gruppe gehören verblümte und umschreibende Redeweise während der Werbung, die Verkleidung des Brautpaares und der Brautführer und Brautjungfern, die Unterschiebung von falscher Braut resp. Bräutigam u. s. w. Die dritte Gruppe enthält Handlungen wie die Verhüllung des Kopfes, Gesichtes und der Hände, Schliessen der Türen und anderer Öffnungen, das Verbergen des Brautpaares inmitten einer Schar von Brautführern und Brautjungfern. Die vierte Gruppe schliesslich setzt sich auch verschiedenen Arten von Enthaltung zusammen: man enthält sich der Speise, des Geschlechtsverkehrs, des Sprechens, man vermeidet die Schwelle zu berühren, man verbirgt die Braut, man verbietet den Namen des Bräutigams auszusprechen, man entfernt die Familie des Bräutigams vom Ofen u. s. w.

Die zweite grosse Kategorie von Hochzeitsriten besteht aus protreptischen, oder nach O. Stoll's Terminologie expetitiven Handlungen. Diese zerfallen ihrerseits in folgende Gruppen: 1. Karpogonische Handlungen, die der neuen Familie Fruchtbarkeit und Reichtum sichern; dazu gehören das rituelle Bad der Braut in der Badstube, als Überbleibsel der rituellen Vermählung der Braut mit dem Geiste der Badstube oder des Flusses, das Bewerfen des Brautpaares mit Körnern, Früchten und dergleichen, das Lecken von Salz durch das Brautpaar, das Setzen eines Kindes auf die Knie der Braut, das Streuen von Stroh oder Heu, Aischrologie, der Pelz, der Schlag mit der Lebensrute, Stöcke mit phallischer Bedeutung, Eier und Eierkuchen, Äpfel, die von dem Brautpaar gegessen werden, das Zerschlagen von Geschirr, das Besprengen mit Wasser, mit dem sich die Braut gewaschen hat,

die Zubereitung von Kuchen mit diesem Wasser (die belebende Kraft der Jungfräulichkeit), der Gebrauch des blutbeschmierten Brauthemdes und einer roten Flagge, die dieses Hemd ersetzt, Tanz und Hüpfen, sakramentale Handlungen, wie die Reste der Vereinigung mit einem heiligen Tiere (Schwein, Gans). 2. Syndyasmische Riten, die den Zweck haben den Bund und die Eintracht der Hochzeitsleute zu befestigen. Zu diesem Zwecke vermischt man den Wein in den Gläsern des Bräutigams und der Braut, lässt sie aus einem Teller essen und aus einem Glase trinken, stösst die Köpfe des Brautpaares aneinander und vereinigt ihre Hände, lässt sie zur gleichen Zeit in einen Spiegel sehen, verbindet die Häuser des Bräutigams und der Braut mit Fäden (der sogenannte Telegraph bei den nördlichen Grossrussen), bewirtet den Bräutigam mit einem Kuchen, der am Busen der Braut gelegen hat, und andere Bräuche primitiver Magie. 3. Trennungsriten, rites de séparation nach A. van Gennep, das Ritual des Abschieds der Braut vom Herde oder Ofen des Elternhauses, das Verbrennen des Flachses vom Spinnrade der Braut u. a. 4. Aufnahmeriten — rites d'aggrégation nach van Gennep, die Haubung d. h. der Akt der Aufnahme der jungen Frau in die Geschlechtsreifegruppe der verheirateten Frauen (Initiation), das Umschreiten der Feuerstelle oder später des Tisches durch die Braut, das Aufgebot zum Familienkäse u. a. 5. Hilastische oder euergetische (nach F. Pfisters Bezeichnung) Handlungen, durch welche die Götter oder Geister gnädig gestimmt werden sollen. Dazu gehören verschiedene Arten von Opferhandlungen. 6. Kathartische Handlungen, die sich von den apotropäischen dadurch unterscheiden, dass die letzteren einen vorbeugenden Charakter tragen, während die ersteren angewendet werden, wenn das Übel sich schon im Menschen, Tiere oder leblosen Gegenstande festgesetzt hat, und mit Hülfe verschiedener Reinigungsmittel (Lustramina) abgewaschen werden muss. Hierher gehören Abwaschungen, Reinigungen mit Hülfe von Feuer, Myrthen, Rosmarin und Zitrone, das Beschmieren mit Theer u. a. 7. Mantische Riten, d. h. Wahrsagen, Zeichen, Angang und ähnliche.

In eine besondere Kategorie fallen Abklänge von Normen und Instituten des primitiven Rechtes, Überbleibsel der Gruppenehe, des Mutterrechtes, des Frauenaustausches, der Raubehe, Prüfungen der Neuvermählten, das Aufstellen der Heiligenbilder des Bräutigams und der Braut an verschiedenen Plätzen (ein Überrest der exogamischen Kulte) u. a. m.

К истории магических и колдовских приемов в Индии.

Т. А. Корвин-Круковской.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 14 сентября 1928 года.)

О колдовстве и магии в современной Индии существует обширная литература, преимущественно в виде монографий по отдельным народностям и племенам. Но эта сторона индийского религиозного быта лишь в течение последних десятилетий начала привлекать внимание, главным образом европейских наблюдателей, а за ними, в самое последнее время, и местных. Наблюдения же, относящиеся к более отдаленным периодам индийской истории, в особенности ко времени, которое предшествовало путешествиям европейцев в Индию, редки и случайны. Между тем, было бы крайне важно составить себе представление о том, в каких формах протекало развитие этой отрасли индийской этнографии. С этой точки зрения всякий древне-индийский литературный памятник, содержащий, хотя бы попутно, сведения о магии и колдовстве, приобретает особый интерес.

Выдающееся место среди такого рода памятников занимает *Arthaçāstra,* т. е. руководство к государствоведению. Полная рукопись этого сочинения была найдена в 1905 г. в Майсоре индийским ученым Шамашастри, хотя о существовании его было известно и раньше по цитатам, встречающимся у некоторых индийских авторов. В 1909 г. Шамашастри издал полный текст *Arthaçāstra,* состоящий из 15 книг или частей, которые заключают в себе 150 глав.[1] Этот памятник важен тем, что он рисует нам

[1] Шамашастри приписал это сочинение знаменитому государственному канцлеру императора Чандрагупты Маурия — Каутилье, известному также под именами Чанакья и Вишнугупта, и жившему в конце IV и начале III ст. до н. э. Мнение Шамашастри, однако, разделяется не всеми индологами. Еще до издания текста Hillebrandt, Über das Kauṭilīyaçāstra und Verwandtes, Breslau, 1908, утверждал, что создание *Arthaçāstra* принадлежит не Каутилье, а его школе. Более поздним считают это произведение и др. ученые, как Jolly, который даже относит его к III ст. н. э. (см. его статью: Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, Zschr. f. vergl. Rechtswissensch., XLI, стр. 311), Kalidās Nag, Les théories diplomatiques de l'Inde ancienne et l'Arthaçāstra, 1923 и E. v. Lippmann. Technologisches und Kulturgeschichtliches aus dem Arthaçāstra des Kauṭilīya, Chemikerzeitung, 1925,

политическую и экономическую мысль, а частично и действительные условия жизни, существовавшие в Индии около двух тысяч лет тому назад. Правда, этнографические сведения, в частности сведения о колдовстве и магии, составляют лишь случайный элемент в *Arthaçāstra*. Это учебник государственной политики, внутренней и внешней, с истинно-индийской любовью к классификации предусматривающий мельчайшие возможности и способы укрепления царской власти и увеличения богатства *(artha)* царской сокровищницы путем извлечения наибольших выгод из населения страны и завоеванных государств. С точностью и методичностью перечисляются все обязанности царя, его министров, различных крупных и мелких чиновников, при чем ни на минуту не упускается из виду основная цель — накопление богатства и укрепление власти. Основной чертой книги является во-первых то, что вся государственная политика ее основана на полном недоверии ко всем без исключения, начиная с собственной семьи царя и кончая последним крестьянином, и во-вторых, полное отсутствие какой бы то ни было государственной морали. Все средства одинаково хороши, если они ведут к достижению намеченной цели, вплоть до провокации, которой власть пользуется необычайно широко, и даже до тайных убийств. Для того, чтобы можно было всегда следить за настроением и мыслями подданных, автор книги предусматривает огромный штат шпионов. Переодетые лицами из самых разнообразных слоев населения, они должны выведывать сокровенные мысли крестьян, чиновников, министров, принцев и доносить об этом царю. Подробному описанию деятельности шпионов, с указанием различных средств, которыми они могут пользоваться, посвящена одна из самых длинных глав в книге и кроме того постоянные напоминания о возможности прибегнуть к их помощи рассыпаны по всему сочинению.

Вторая и бо́льшая часть книги, посвященная внешней политике, отличается еще в большей мере отсутствием морали и всепроникающим государственным эгоизмом. Подробно излагаются способы покорения и завоевания соседних государств посредством открытого обмана, нарушения договоров и отправки туда большого числа шпионов.

В прямой связи с характером ведения внутренней и внешней политики находятся те случайные и скудные этнографические сведения, которые

№ 134, 5. Их мнение, однако, не разделяет Meyer в своем введении к изданному им в 1926 г. полному переводу *Arthaçāstra* на немецкий язык: Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, das Arthaçāstra des Kauṭilya, 1925—26, VI Lieferung, S. XVII—LXXX). Наконец, Jacobi. Über die Echtheit des Kauṭilīya, Sitzungsberichte d. Kön. Preuss. Akad. d. Wissenschaften, 1912, II, стр. 832—849 с уверенностью приписывает это сочинение Каутилье. Признание авторства Каутильи дало бы возможность датировать книгу с абсолютной точностью. Для нашей цели спор об авторстве и датировке не играет большой роли. Во всяком случае, мы имеем перед собой сведения о народных культах, относящиеся приблизительно к началу нашей эры.

можно почерпнуть из *Arthaçāstra.* Автор не задавался целью описать народный быт, или верования и обычаи; приведенные им в разных местах описания магических и колдовских действий, а также рецепты всевозможных снадобий включены в книгу лишь потому, что могут служить государственным надобностям, т. е. облегчать работу шпионов или действовать во вред и для уничтожения врагов царя. Так в 6 главе VII книги прямо указывается: «В хитрости, колдовстве и подстрекательстве состоит скрытая борьба».[1]

Следует, однако, отметить двойственность в отношении самого автора к приводимым им магическим средствам. С одной стороны он трактует их с тою же серьезностью, как и другие политические приемы и с глубокой уверенностью в их действительности рекомендует их в тех случаях, когда почему-либо нельзя применить других способов действия. Но в других местах он отзывается с глубоким презрением о вере народа в чудеса и магию. Мало того, в некоторых местах *Arthaçāstra* прямо указывается, что людей, занимающихся магией, нужно преследовать. Так напр., в книге IV мы читаем: «Если шпион считает кого-нибудь за человека, который путем заговоров, действий, колдовством с помощью кореньев или колдовством на кладбище привораживает любовь, он должен пойти к нему и сказать: „Я люблю жену, или дочь, или сестру такого-то. Сделай так, чтобы и она меня полюбила и возьми за это деньги“. Если тот так и сделает, то он должен быть уничтожен, как человек, привораживающий любовь. Также следует поступить и с тем, кто занимается употреблением вредящей магии и ворожбой».[1] В то же время автор открыто рекомендует пользоваться суеверием народа каждый раз, когда это может представить ту или иную выгоду, причем для выполнения ложных чудес и ложных магических обрядов привлекается целый ряд специально нанимаемых для этого лиц, а также шпионы. Так например, для поддержания престижа царя в глазах населения вновь завоеванной страны, а попутно и для того, чтобы уронить достоинство побежденного царя, предлагается следующее средство: «Чтобы стало известным о связи завоевателя с божествами, нужно поступить следующим образом: с тайными слугами, которые проникли при помощи подземного хода в полую внутренность изображения бога огня или какой-нибудь святыни *(caitya)* и которые разыгрывают божество огня или этой святыни, он (т. е. царь) должен вести разговор и поклоняться им. Или он должен говорить с теми, кто, подымаясь из воды, изображает змеиные

---

[1] *Arthaçāstra*, кн. VII, гл. 6. J. J. Meyer. Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, das Arthaçāstra des Kauṭilya, 1925—26, III вып., стр. 436.

[2] *Arthaçāstra*, IV, 4. Meyer. Op. cit., вып. II, стр. 331—332.

божества, и поклоняться им».[1] Обман применяется и для того, чтобы умножить содержимое царской сокровищницы: «Если на каком-нибудь дереве в роще вокруг святыни в неподходящее время года вдруг появятся цветы или плоды (что может быть сделано по приказу царя искусственным образом), главный жрец должен распространить весть, что в это дерево снизошло божество. Или после того, как шпионы, переодетые святыми, инсценировали на дереве демона, пожирающего людей, должно за деньги горожан и крестьян совершать изгоняющие демонов церемонии».[2] Рекомендуется также собирать деньги путем совершения ложных чудес на храмовых праздниках *(prekša)* и в местах паломничества.[3] В целях избавления от различных, почему-либо неудобных, лиц предлагается шпионам пользоваться разными обманными, якобы магическими приемами. Такого рода советов в книге очень много и они конечно представляют большой интерес для изучения религиозных верований индийского населения данного периода, потому что если даже автор сам и не верит в большинство такого рода чудес, то несомненно, что для массы это была непреложная истина и автор это знал и умел использовать.

Описания магических обрядов разбросаны по всему тексту, но большинство из них выделены в особую, XIV книгу, под заглавием «Тайное учение» *(aupanišadikam)*. Сюда же включены описания заведомо обманных, якобы магических действий. Это лишний раз подтверждает, что автор *Arthaçāstra,* рекомендуя магические обряды лишь для достижения государственных целей, не делает существенной разницы между настоящей магией и обманом. Так, напр., наряду с описанием магических приемов он дает следующий совет: «Если прикрепить к хвостам лебедей *(haṁsa),* болотных птиц, павлинов и других больших птиц, которые плавают по воде, факелы из тростника, и пустить их ночью лететь, то это выглядит, как появление метеора».[4] О метеоре, как о предзнаменовании, упоминается уже в *Atharvaveda.*[5] В современной Индии метеор является предвестником несчастья. Так напр., в Бомбейском президентстве считают, что он предвещает пожары, землетрясения, голод, эпидемии, ураганы и т. п.[6]

При анализе перечисленных в *Arthaçāstra* магических и колдовских обрядов поднимается прежде всего вопрос о тех источниках, из которых совершавшие эти обряды черпали свои знания. Оказывается, что древ-

---

[1] *Arthaçāstra,* XIII, 1. Meyer. Op. cit., вып. 4, стр. 612.
[2] *Arthaçāstra,* V, 2. Meyer. Op. cit., вып. 3, стр. 375.
[3] *Arthaçāstra,* V, 2. Meyer. Op. cit., вып. 3, стр. 375.
[4] *Arthaçāstra,* XIV, 2. Meyer. Op. cit., стр. 648.
[5] См. A. Hillebrandt. Ritualliteratur, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. III, 2 Heft, S. 184.
[6] R. E. Enthoven. The Folklore of Bombay, Oxford, 1924, p. 70.

нейший и наиболее важный из известных нам сборников по индийским народным культам — *Atharvaveda* и связанная с ним литература комментариев почти не использованы. При этом, когда автор считает нужным совершение обрядов, указанных в *Atharvaveda*, он прямо на это указывает, как напр., в случае несчастий, причиняемых злой силой: «Средство против нечистой силы состоит в колдовских действиях, указанных в *Atharvaveda*»,[1] причем в таких случаях он не дает описания самого действия. Кроме *Atharvaveda* в древней Индии существовало довольно много сочинений, содержавших заговоры и описания колдовских обрядов и распространенных преимущественно среди воровских и подобных им каст. Такие воровские заклинания встречаются в некоторых индийских драмах.[2] Из такого воровского учебника, повидимому, заимствован, как указывает и Мейер, следующий заговор для усыпления жителей дома: «Я поклоняюсь *Bali-Vairocana* и *Çambara*, знающему сто хитростей колдовства, *Bhaṇḍīrapāka*, *Naraka*, *Nikumbha* и *Kumbha*. Я поклоняюсь *Devala* и *Nārada*, я поклоняюсь *Savarnigavala*.[3] По его учению я совершил над тобой великое усыпление. Как гигантские змеи спят и как *cāmukhala* спят, так должны спать все люди и все любопытные в селе. С тысячью сосудов и сотней повозок я приду в дом. Спокойной да будет вся утварь в нем. Я околдовываю и связываю собачьи ящики[4] и склоняюсь перед Ману и перед всеми божествами в мире богов, перед браминами, перед искусными в колдовстве святыми и перед всеми аскетами на горе Кайласа, перед всеми этими святыми. Совершено над тобой это великое усыпление. Уходит *Yakkuh*,[5] уйти должны все вместе люди. О, *Alitā!* О, *Palitā!* Привет Ману».[6] Этот заговор очень похож на обычные заклинания воров, которые приходят в дом с «тысячью сосудов и сотней повозок» чтобы увезти награбленное. В *Atharvaveda* тоже имеется несколько усыпительных заклинаний, но они носят совершенно иной характер и преследуют иную цель, именно — помочь влюбленному тайно проникнуть в дом к своей возлюбленной.[7]

Наряду с литературными источниками автор *Arthaçāstra* воспользовался несомненно богатым запасом народных верований и обрядов. В виду

[1] *Arthaçāstra*, IX, 7. Meyer. Op cit., вып. 4, стр. 561—562.

[2] Ср. *Mṛcchakaṭika* III действие; Carudattam (Bhāsa?) III действ. Trivandrum Sanskr. Series № 39, стр. 57 и Avimārakam (Bhāsa?) III д. Triv. Skr. Series № 20, стр. 47.

[3] Имена различных лиц из индийской мифологии, преимущественно демонов.

[4] Слова «утварь» в выражении «спокойной да будет вся утварь в доме» и «собачьи ящики» по мнению Мейера являются иносказательным именем для собак на воровском жаргоне.

[5] Форма непонятная. Может быть, какой-нибудь пракрит для слова *yakṣa* (демон). Ср. сингальск. *yakku*—pluralis от *yakā*.

[6] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., вып. 4, стр. 652—654.

[7] См. A. Bloomfield. Hymns of Atharvaveda, Sakred Books of the East, edited by M. Müller, vol. XLII, стр. 105, гимн IV, 5.

того, что такие верования сохраняются в народных низинах с необыкновенной цепкостью и часто без существенных изменений в течение многих столетий, будет небезынтересно сопоставить, где это только возможно, сведения, данные в *Arthaçāstra,* с фактами, установленными в этнографической литературе о современной Индии.

В большинстве предписаний «Тайного учения» указано время, когда следует производить магические действия. Обычно это 14 день темной половины месяца. Согласно календарю, включенному автором в самую *Arthaçāstra,* светлой половиной месяца называется та, во время которой луна прибывает, темной — начиная с полнолуния и кончая полной убылью луны. Но так как в том же календаре перечисляются месяцы различной длины, именно — солнечный месяц в $30\frac{1}{2}$ дней, лунный в $29\frac{1}{2}$ дней, месяц созвездий в 27 дней, и притом не указано, по которому из них должно совершать магические действия, то трудно сказать, во время какой фазы луны приходится указанный 14 день темной половины месяца. Иногда требуется, чтобы этот 14 день совпадал с днем созвездия *Puṣya.*[1] Иногда же бывает достаточно производить магические действия просто в день этого созвездия, независимо от того, совпадает ли оно с 14 днем темной половины месяца или нет. Прежде, чем приступить к самому действию, обычно требуется приготовление к нему самого действующего лица трехдневным, в некоторых случаях четырехдневным постом. О необходимости поста перед началом магических действий говорится и в *Atharvaveda.*[2]

Всего в *Arthaçāstra* описывается 39 магических и колдовских действий. Соответственно с теми целями, которым они должны служить, их можно разбить на следующие группы: 1) Способы самозащиты. 2) Способы навлечения болезней и смерти на врага. 3) Способы усыпления с целью нанести вред, а также открывания запертых дверей и замков. 4) Различные способы делать невидимым себя и других, а также менять облик и окраску. Эта 4 группа имеет особо важное значение для института шпионов, которому в политике *Arthaçāstra* придается такое исключительное значение, ибо эти способы должны в значительной мере облегчать работу шпионов. 5) Способы увеличения собственных сил и способностей. 6) Способы добывания пищи. В эту группу можно включить и магический обряд, совершаемый для оплодотворения земли при первом посеве.

---

[1] Небесный свод по древнеиндийской астрономии делился на 27 частей соответственно 27 знакам лунного зодиака. Созвездие *Puṣya* является восьмым по порядку в этой системе и соответствует γ, δ и θ созвездия Рака. Изображается обычно в виде стрелы или серпа. См. L. D. Barnett. Antiquities of India, London, 1913, p. 190 sq.

[2] См. A. Hillebrandt. Ritualliteratur, S. 173.

1. Способы самозащиты. Сюда относится способ защиты от могущего возникнуть пожара, способ защитить себя огнем, с которым никто не может бороться и способы защиты от моровых болезней и от змей.

В главе, посвященной тому, как следует строить царский дворец, указано следующее средство для защиты его от могущего возникнуть в нем пожара: «Если обойти жилые покои царя *(antaḥpura)* трижды справа налево с огнем, который происходит от людей,[1] то их (т. е. эти покои) не сможет сжечь никакой другой огонь и не сможет возникнуть там никакой другой огонь. То, что намазано золой от зажженного молнией огня, смешанной с водой от града и землей, не может сжечь никакой другой огонь».[2] Кроме этого, в *Arthaçāstra* приводится еще один род магического огня, с которым никто не может бороться. Для того, чтобы его получить, нужно принести огни из следующих мест и принести им в жертву следующие предметы: «Огню, принесенному от кузнеца, нужно принести в жертву мед, огню от кабатчика — спиртной напиток, огню из публичного дома — масло, огню от верной в супружестве женщины — венок, огню от распутной женщины — семена кунжута, огню от только что родившей женщины — кислое молоко, огню от брамина *gr̥hastha,*[3] который постоянно поддерживает священный огонь — зерна риса, огню от *caṇḍāla*[4] — мясо, огню с погребального костра — человеческое мясо. Соединив затем все эти огни вместе, нужно сделать им возлияние из лягушечьего жира и человеческой мочи

---

[1] Мейер указывает здесь неясность в санскритском тексте в выражении «с огнем, который происходит от людей» (скр. *āmānušeṇāgniṇa).* Если считать начальное *a* этого слова долгим, как оно стоит в рукописи, то значение слова действительно будет «с огнем, происходящим от людей». Но так как в следующей непосредственно за этим строфе говорится об огне, зажженном молнией и имеющем то же значение защиты от другого огня, то естественнее было бы предположить начальное *a* кратким, т. е. частицей отрицания, что меняет это значение слова в значение «не человеческим огнем». Но с другой стороны в книге XIV есть следующее упоминание об огне, который высверливается из человеческих костей: «В том месте, которое будет трижды обнесено справа налево огнем, высверленным с помощью бамбука, покрытого белыми и черными пятнами, на левом ребре человека, который был убит оружием или посажен на кол, — в этом месте не будет гореть никакой другой огонь. Также, если высверлить огонь человеческим ребром из костей мужчины или женщины, и обнести им трижды справа налево какое-нибудь место, то в этом месте не будет гореть никакой другой огонь» (*Arthaçāstra*, XIV, 2. Meyer. Op. cit., вып. 4, стр. 649). Так что весьма вероятным кажется и то предположение, что слово *āmānušeṇāgniṇa* должно означать именно этот, происходящий от человека, огонь. Возможно, что исследование в области индийской магии, а может быть и сравнение с магией других стран, сможет дать объяснение этому месту. Что касается троекратного обхода справа налево, а не наоборот, то это является отличием магических действий от служения богам, при котором направление действия всегда бывает слева направо. *Kauçikasutra* (47, 4) указывает, что в магии, как и в культе предков, действие должно совершаться в обратном направлении. См. A. Hillebrandt. Rituallliteratur, S. 174.

[2] *Arthaçāstra*, I, 20. Meyer. Op. cit., вып. I, стр. 150.

[3] Домохозяин, вторая ступень в жизни правоверного брамина.

[4] Самая низкая каста, соответствующая париям южной Индии.

и затем принести им в жертву «царское дерево» *(rājavṛkša)*, произнося заклинание, обращенное к Агни. (Текст заклинания в *Arthaçāstra* не приводится.) Это даст огонь, с которым нельзя бороться и который слепит глаза врагов».[1] Этот рецепт является примером необычайной сложности некоторых магических действий.

Следующий рецепт защитной магии является средством против змей, нашествие которых на страну считается одним из восьми народных бедствий. «Главным образом хлопок, а также ободранную змеиную шкуру следует принести и сжечь. Где пребывает дым от них, там не остается ни одна змея».[2]

Последний рецепт защитной магии является средством против моровых болезней и рекомендует в таких случаях доение коров на землю на кладбище, и сожжение безголового трупа. Интересно, что в *Atharvaveda* доение коровы на кладбище служит для другой цели, именно — для вызова дождя во время засухи и таким образом относится к категории симпатической магии. Кстати сказать, индийская мифология отождествляет дождевые облака с небесными коровами.

2. Способы навлечения болезней и смерти. К самым типичным примерам вредящей, черной, магии, относятся действия над изображением того лица, которому хотят причинить вред. В *Arthaçāstra* такое действие рекомендуется для ослепления врага и состоит в следующем: «Желчью рыжей коровы, которая была убита оружием, следует намазать в 14 день темной половины месяца глаза на изображении врага, сделанном из „царского дерева“. Это ослепит его».[3] Такого рода действия над изображениями встречаются в большом числе и в *Atharvaveda*. Напр., для того, чтобы убить врага, в сердце глиняного изображения его пускают стрелу с наконечником из тернового шипа и оперением из совиных перьев, восковому изображению врага дают растаять над огнем и т. п.[4] Иногда делались изображения солдат, лошадей, слонов и колесниц враждебной армии и потом уничтожались.[5] В современной Индии такие действия над изображениями врага чрезвычайно распространены. Так, на Малабаре сжигают восковое изображение врага, чтобы он умер, или делают куклу из глины или теста и втыкают гвоздь или булавку в то место, которому хотят повредить у врага.[6] На Малабаре же у касты Намбудири делается фигура врага из тонкой металлической пластинки, с выцарапанными на ней мистическими

---

1 *Arthaçāstra*, XIV, 1. Meyer. Op. cit., вып. 4, стр. 644.
2 *Arthaçāstra*, II, 24. Meyer. Op. cit., вып. 2, стр. 183.
3 *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., вып. 4, стр. 657.
4 *Kauçikasutra*, 35, 28; 47, 55.
5 A. Hillebrandt. Vedische Opfer und Zauber, Strasburg, 1897, стр. 177.
6 Thurston. Omens and Superstitions of Southern India, p. 247 сл.

диаграммами. Затем исполняющий этот магический обряд назначает день смерти врага и зарывает изображение в землю в том месте, где жертва должна пройти. Иногда вместо металлической пластинки зарывают живую лягушку или ящерицу, причем момент смерти врага должен совпасть с моментом смерти этого животного.[1] В касте Каммалан в Кочине делают фигуру из воска или дерева и держат над огнем из ветвей *Nux vomica* смоченных в *ghee* (растопленном коровьем масле). Жертва должна почувствовать от этого жжение во всем теле. Если дать изображению сгореть, то враг умрет.[2] Магометане в северной Индии зарывают на кладбище фигуру, сделанную из взятой с могилы земли и проткнутую в нескольких местах.[3]

Далее в *Arthaçāstra* дается описание действия, вызывающего болезнь и даже смерть. Оно состоит в следующем: «После четырехдневного поста должно в 14 день темной половины месяца совершить жертвоприношение *(bali)* и затем сделать клинушки из кости человека, который был убит оружием или посажен на кол. Если закопать такой клинушек в испражнение или мочу человека, то это вызовет у него задержку стула и мочи. Если закопать его там, где он обычно сидит,[4] то враг умрет от чахотки. Если закопать его в доме или в поле врага, то это прервет его жизнь. Тот же результат получится, если сделать колышек из разбитого молнией дерева».[5] Зарывание предназначенных во вред магических предметов на земле врага часто встречается в *Arthaçāstra*. В *Çatapathabrāhmaṇa* по поводу такого зарывания говорится следующее: «Асура (исполины) зарывают колдовство в землю, чтобы одолеть богов; поэтому и люди поступают так же». Если эти предметы вырыть, магическое действие их сейчас же прекратится.[6]

Другое средство вызвать задержку стула и мочи состоит в следующем: «Нужно наполнить пузырь белки, собаки или кабана вздутой землей и привязать его обезьяньей жилой к врагу. Это вызовет у него задержку стула и мочи».[7] Выбор магического предмета для этого действия ясен: действие производится с помощью такого же органа животного, какому желают повредить у человека. Далее идет описание способов убить врага и сделать его импотентным *(apuruša)*. Для этого «нужно принести волоса с тела

---

[1] Fr. Fawcett, Madras Government Museum, Bulletin III, № 1, Madras, 1900, p. 85.

[2] L. K. Ananta Krishna Jyer. The Cochin Tribes and Castes, vol. I, p. 348.

[3] W. Crooke. Popular Religion and Folklore of Northern India, vol. II, p. 278.

[4] Такое же представление о связи между человеком и тем местом, где он обычно сидит, существует в Новой Гвинее. См. J. G. Frazer. The Golden Bough, vol. I, The Magic Art and the Evolution of Kings, p. 213.

[5] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 657 сл.

[6] A. Hillebrandt. Ritualliteratur, S. 176.

[7] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 657.

козы, обезьяны, кошки, ихневмона, брамина, чандала, вороны и совы. Если вместе с ними растолочь кал врага, это сейчас же уничтожит его. Если на чьей-нибудь земле закопать цветочный венок с покойника, дрожжи для спиртного напитка, шерсть ихневмона и шкуру скорпиона, пчелы и змеи, то владелец земли сейчас же перестанет быть мужчиной, пока не будет удалено это магическое средство».[1] Если убийство должно совершиться не сразу, а медленно, то нужно поступить следующим образом: «Если в чьем-нибудь доме закопать повернутый книзу ноготь, кусок дерева *nimba, kāmamādhu* (?), волоса обезьяны и человеческие кости, завязанные в одежду мертвеца, или если просто внести эти вещи в дом врага, то он погибнет вместе с женой, детьми и имуществом через полтора месяца».[2] Орудием убийства может также служить ящерица, пролежавшая в течение полутора месяцев вместе с белыми и красными горчичными семенами в зарытом в землю сосуде, имеющем форму верблюда, и потом вынутая оттуда человеком, приговоренным к смерти. На кого эта ящерица посмотрит, тот сейчас же умрет. Ящерица эта может быть заменена черной змеей.[3] В современной Индии ящерица иногда считается приносящим несчастье животным. Ее укус некоторыми считается более ядовитым, чем укус змеи. На Малабаре существует поверье, что когда ящерица смотрит на человека, она невидимо высасывает из него кровь.[4]

Кроме этих способов нанесения вреда врагу, в *Arthaçāstra* имеются еще два. Один из них — способ порчи оружия, второй — способ порчи очага. Для порчи оружия «нужно после трехдневного поста, в день созвездия *Pušya* посадить растение *Asparagus racemosus* в черепе человека, который был убит оружием или посажен на кол, и поливать это растение водой. Когда оно вырастет, надо взять его и, также в день созвездия *Pušya,* скрутить из него веревочки. Если разрезать их потом перед луком или военной машиной, в которых натянуты жилы, то эти жилы лопнут».[5] Для того, чтобы на горящем очаге ничего не варилось, нужно сделать смесь из бобов *(māša),* пропитанных менструальной кровью женщины, корня растения *vrajakulī* и лягушечьего жира. Что сделать с этой смесью, в *Arthaçāstra* не сказано, вероятно, нужно намазать ею очаг. Противодействующее этому средство — ритуальное очищение очага.[6]

3. Способы магического усыпления и открывания дверей. Выше уже приведено заклинание, употребляющееся для усыпления, поэтому

[1] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 659.
[2] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 658.
[3] *Arthaçāstra*, XIV, 1. Meyer. Op. cit., 4, 643 сл.
[4] Thurston. Omens and Superstitions of Southern India, p. 98.
[5] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 657.
[6] *Arthaçāstra*, XIV, 2. Meyer. Op. cit., 4, 648.

я не буду его здесь повторять, а скажу только о тех действиях, с которыми оно сопряжено: «После трехдневного поста нужно купить в 14-й день темной половины месяца, когда созвездие *Puṣya* находится в конъюнкции, обрезки двух ногтей у женщины чандала. Их нужно положить вместе с бобами *(māṣa)* в корзинку из тростника и зарыть на неоскверненном месте сожжения покойников. (Здесь под осквернением вероя́тно подразумевается сожжение трупа человека из низкой касты на месте, предназначенном для браминов, или осквернение каким-либо нечистым животным). В следующий 14-й день темной половины месяца нужно их снова вынуть, растолочь вместе с насекомым *Sphex asiatica* и сделать из этой смеси шарики. Где такие шарики, заговоренные приведенным заговором будут брошены, там они всех усыпят. Точно так же можно закопать иглу дикобраза с тремя белыми и тремя черными пятнами на неоскверненном месте сожжения. В следующий 14-й день темной половины месяца нужно ее снова вынуть и где она будет брошена вместе с золой от сожжения трупа, и с произнесением этого заговора, там она всех усыпит».[1] Эта область гомеопатической магии — употребление различных предметов, имеющих отношение к покойникам, с целью усыпления, распространена и в современной Индии, а также и в других странах[2] и основывается на представлении, что тот глубокий сон, в который погружен покойник, сообщится через посредство относящихся к нему предметов тем лицам, которые с ними соприкасаются. По этой причине, в современной Индии бросают горсть золы с погребального костра у дверей дома с целью усыпления находящихся в нем людей.[3] Точно так же и воровские касты Санси и Берна в Бомбейском президентстве, прежде чем приступить к ограблению дома, машут украденным на кладбище саваном над спящими хозяевами, чтобы они не проснулись.[4]

Кроме вышеприведенного способа усыпления в *Arthaçāstra* имеются еще два, также сопровождаемые *mantra* (заклинаниями). Одно из этих *mantra* является вариантом уже цитированного мною заговора: «Я поклоняюсь *Bali* и *Vairocana* и знающему сто хитростей *Çambara*, (я поклоняюсь) *Nikumbha, Naraka, Kumbha, Tantukaccha,* великому асура. (Поклоняюсь) *Armālava* и *Pramīla, Maṇḍolūka* и *Ghaṭodbala* и тому, кто служит Кришне и Камсе и *Paulomī* богатой славой. Заговаривая этим заклинанием, беру

---

[1] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 652—654.

[2] Об этих способах усыпления у галеларезов (Молукские о-ва), у южных славян и на о. Яве см. J. G. Frazer. The Golden Bough, vol. I, p. 147 сл.

[3] См. North-Indian Notes and Queries, II, 215, № 760; W. Crooke. Popular Religion and Folklore of Northern India, Westminster, 1896, I, p. 261.

[4] M. Kennedy. Notes on Criminal Classes in the Bombay Presidency, Bombay, 1908, p. 254.

я счастливо мертвую ворону. И да будут они победителями в руке победителя! Да будет почтение всем колючим существам! Привет! Спокойно должны спать собаки и все любопытные в селе. Спокойно должны спать те, кто достигли цели, к которой мы теперь стремимся, пока не придет успех с заходом солнца, пока богатство не достанется мне в качестве плода. Привет!»

Последняя строфа этого заклинания не менее ясно, чем предыдущий заговор, указывает на заимствование его у воров. Применяется он при следующем действии: «После четырехдневного поста и после того, как в 14-й день темной половины месяца принесена жертва *(bali)* на неоскверненном месте сожжения, надо взять, произнося этот заговор, мертвую ворону и завязать ее в узел из платья. В него же надо воткнуть иглу дикобраза, и где его потом зарыть с произнесением этого заговора, там будут все усыплены».[1]

Последний способ состоит в следующем: «Нужно взять после семидневного поста 108 игл дикообраза, имеющих по три белых и по три черных пятна, и принести жертву возлиянием в огонь меда и растопленного масла с помощью щеп из дерева *khadira,* произнося при этом заговор: „Я поклоняюсь богине *Brahmaṇī,* чьи месячные крови — золото, и богу *Brahmaṇ,* чей член подобен дереву *kuça,* и всем божествам. Я поклоняюсь всем подвижникам. Мне должны подчиниться все брамины и охраняющие землю *кшатрия,* мне должны подчиниться *вайшья* и *шудра.* Всегда должны они быть в моей власти. Привет, о *Amilā,* о *Kimilā,* о *Vāyujāra,* о *Prayogā,* о *Phakā,* о *Kavayuçvā,* о *Vihālā,* о *Dantakaṭakā,* привет! Спокойно должны спать собаки и все любопытные в селе. И эта игла дикообраза, триждыбелая, сотворена Брамой. Ибо уснули все чудотворящие святые. Вот я совершил над тобой это усыпление, до границ села и до начал солнца. Привет“. Если после этого будет зарыта одна из игл с произнесением этого заговора, у ворот села или у дверей дома, там она все усыпит».[2]

Тем же целям принести вред человеку незаметно для него, могут служить наряду с усыплением и магические способы открывания запертых дверей и замков. Для этого надо «после трехдневного поста в день созвездия *Pušya* сложить в кучку 21 камешек и принести в жертву возлияние в огонь меда и растопленного масла. Затем надо совершить почитание камешков благовониями и венками и зарыть их. В следующий день *Pušya* надо их снова вынуть и заговорить следующим заговором: «Я прибегаю к Агни, к божествам, к десяти странам света. Уйти должны все и всё. Все должны

---

[1] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 655 сл.
[2] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 654 сл.

всегда подчиняться моей власти. Привет! И потом ударить этими камешками дверь. На промежутке четырех камешков дверь откроется».[1] Кроме этого для той же цели в *Arthaçāstra* дается еще один заговор, но без описания сопряженного с ним действия: «О дверной засов, ты, который остро пахнешь, как нижняя юбка и молочное ведро женщины чандала, ты имеешь женское отверстие. Слава тебе!».[2] Этот же самый заговор можно употреблять и для усыпления. Поэтому открывание дверей и усыпление можно поставить в связь, так как они достигаются одним и тем же способом и повидимому служат одним и тем же целям.

4. Способы делать невидимым себя и других и менять образ и окраску. К четвертой группе относятся способы делать невидимым себя, скот, дичь и птицу и менять свой образ, т. е. такие средства, которые хотя и не приносят непосредственного вреда врагу, но однако облегчают нападение на него, а также в большой мере способствуют работе шпионов. Последнее обстоятельство, вероятно, учитывалось автором *Arthaçāstra,* ибо таких способов он описывает несколько. Для того, чтобы самому сделаться невидимым, «Тайное учение» рекомендует следующее: «На том месте, где сожгли брамина, который постоянно поддерживал священные огни, должно сделать после трехдневного поста, в день созвездия *Pušya,* мешок из одежды самоубийцы. (Лица, погибшие неестественной смертью, играют большую роль в магии *Arthaçāstra.*) Этот мешок надо наполнить золой с места сожжения трупа и подвесить его (вероятно к себе). И тогда можно ходить, не имея ни облика, ни тени».[3] Другое средство сделаться невидимым отчасти напоминает по своей процедуре то, которое служит для порчи оружия врага, а именно: «После трехдневного поста нужно посеять в день созвездия *Pušya* в черепе человека, который был убит оружием или посажен на кол, ячменные зерна и поливать их овечьим молоком. Когда ячмень взойдет, нужно сделать из него венок и повесить себе на шею, и тогда можно ходить, не имея ни облика, ни тени».[4] Следующий способ, который рекомендует для этой же цели автор *Arthaçāstra,* сильно отличается от двух предыдущих и состоит в следующем: «После трехдневного поста нужно сделать в день созвездия *Pušya* лопаточку из железа. Затем наполнить глазной мазью череп какого-нибудь ночного животного, вложить его в vulva мертвой женщины и сжечь ее. Эту мазь нужно вынуть снова

---

[1] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 656.

Это место остается неясным: откроется ли дверь на кусок, шириной в 4 камешка, или после удара четырьмя камешками.

[2] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 656 сл.

[3] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 652.

[4] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 651.

в следующий день созвездия *Puşya* и, положив ее на железную лопаточку, намазать ею себе глаза. И тогда можно ходить, не имея ни облика, ни тени».[1] Этот способ интересен тем, что надо мазать глаза себе, чтобы сделаться невидимым для других. Тот же принцип наблюдается и у современных сингальцев: для того, чтобы сделаться невидимым ночью, они мажут около глаз заговоренной смесью из различных снадобий. Заговаривание смеси происходит на какой-нибудь могиле не старше семи дней и сопряжено с большой опасностью, так как считается, что в это время действующее лицо может попасть во власть трех могущественных демонов. Точно так же сингальцы мажут около глаз заговоренной смесью, в состав которой входит пепел от волос черного кота, для того, чтобы казаться людям кошкой, сохраняя в то же время собственный облик.[2] Что касается глазной мази, о которой говорится в последнем из приведенных мною способов, то, хотя состав ее не указан, но можно предположить, что подразумевается мазь, приготовленная по специальному рецепту, так как в рецепте, предшествующем этому в *Arthaçāstra,* мы читаем: «После трехдневного поста нужно в день созвездия *Puşya* взять правые и левые глаза собаки, кошки, совы и летучей собаки *(vagulī)* и растолочь их в два порошка. Если потом намазать себе каждый глаз соответствующим порошком, то можно ходить без облика и тени».[3] Выражение «намазать каждый глаз соответствующим порошком» может означать, что следует намазать свой правый глаз порошком из правых глаз указанных животных, а левый — порошком из левых глаз. Однако, в рецепте, говорящем о том, что нужно сделать для того, чтобы видеть ночью и в темноте, и совершенно однородном с этим по способу действия, сказано, что следует сделать наоборот, именно, намазать правый глаз порошком из левых глаз и т. д. А так как этот последний рецепт изложен в *Arthaçāstra* раньше, то весьма возможно, что выражение «соответствующим порошком» есть просто ссылка на уже известный способ действия. Для того, чтобы сделать невидимым скот, нужно наполнить ободранную целиком змеиную шкуру порошком из костей и костного мозга животного, убитого при погребальных

---

[1] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 651 сл.

[2] W. L. Hildburgh. Notes on Sinhalese Magic, Journal of the Royal Anthropological Institute of Gr. Britain and Ireland, vol. XXXVIII, 1908, p. 164.

В *Arthaçāstra* имеется рецепт мази, которая дает людям и животным возможность менять облик, но о способе употребления ее не говорится. Весьма вероятно, что она должна употребляться таким же образом. Состоит она из масла, добытого из белых горчичных семян, пролежавших в течение семи дней в моче белого козла, который 7 дней питался только молоком и ячменем. После того, как это масло пролежало полтора месяца в горькой тыкве, оно даст возможность двуногим и четвероногим менять свой облик (*Arthaçāstra*, XIV, 2, Meyer. Op. cit., 4, 646).

[3] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 651.

церемониях в честь брамина.[1] Такая же ободранная шкура ядовитого пресмыкающегося *pracalāka*, наполненная золой человека, умершего от змеиного укуса, делает невидимой дичь.[2] Чтобы сделать невидимыми птиц, следует наполнить змеиную шкуру порошком из помета с хвоста и из коленной кости совы и летучей собаки.[3]

5. Способы увеличения собственных сил и способностей. Сюда относятся средства видеть в темноте, средство от усталости и способ раздобывать недосягаемые предметы.

Для того, чтобы видеть во тьме, «нужно выпуть правые и левые глаза одного, двух или нескольких из следующих животных: кошки, верблюда, волка, вепря, дикообраза, летучей собаки и совы, или каких-либо других ночных животных и растолочь их в два порошка. Если намазать себе правый глаз порошком из левых глаз, а левый — порошком из правых, то можно видеть ночью и в темноте».[4] Точно так же, если растолочь плод *amla (Artocarpus lacucha)*, кабаний глаз, светящееся насекомое *(khadyota)* и черную ворону *(çārikā)*, сделать из этого мазь, и намазать себе этой мазью глаза, то и это дает возможность видеть во тьме.[5] Вообще растолчение и растирание играет большую роль в этих рецептах. В I главе «Тайного учения» прямо сказано, что «применение растолчения растений и обращение в порошок живых существ делает их сильнее. Это обусловливает совершенство смесей».[6]

Предохраняющее от усталости средство состоит в следующем: «Если смешать костный мозг или семя льва, тигра, пантеры, вороны и совы и намазать этим туфли из верблюжьей кожи, то можно пройти в них сто *yojana*,[7] не чувствуя усталости. Если растолочь „змеиные лепестки“ (т.-е. очевидно чешую змеи) и сушеные эмбрионы в сосуде, который имеет форму верблюда, или если растолочь на кладбище мертвых детей, то с помощью полученной мази можно пройти сто *yojana*, не чувствуя усталости».[8] Употребление в первом из этих способов башмаков из верблюжьей кожи и верблюдообразного сосуда во втором рецепте повидимому основано на том, что именно верблюд обладает способностью долго ходить не уставая

---

1 *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 652.

2 *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 652.

3 *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 652. Мейер предлагает также и несколько иное чтение этого места, а именно: «порошком из хвоста, помета, колена и костей».

4 *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 650 сл.

5 *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 651.

6 *Arthaçāstra*, XIV, 1. Meyer. Op. cit., 4, 643.

7 По Мейеру *yojana* — расстояние, которое можно сделать во время полевых работ с одной запряжкой, не перепрягая быков и не возвращаясь назад, приблизительно одна миля.

8 *Arthaçāstra*, XIV, 2. Meyer. Op. cit., 4, 649 сл.

и здесь, по всей вероятности, должна иметь место магическая передача свойств этого животного действующему лицу. Третье предписание говорит о том, как достать высоко висящие на деревьях плоды и является типичным примером имитативной магии: «В 14 день темной половины месяца, когда созвездие *Pušya* находится в конъюнкции, нужно вложить железную печать в vulva блудливой собаки. Когда печать сама оттуда выпадет, нужно поднять ее. Плоды, которые при этом себе пожелать, сами спустятся».[1]

6. Способы обеспечить себя пищей. Если в доме имеется пища, можно сделать так, чтобы она никогда не иссякала. Для этого «после трехдневного поста, в день созвездия *Pušya* нужно посадить в черепе человека, убитого оружием или посаженного на кол, ягоды *guñja (Abrus precatorius)* и поливать их водой. Когда они вырастут, надо взять в первый день темной половины месяца или в первый день светлой его половины, когда созвездие *Pušya* находится в конъюнкции, прутья *guñja* и сделать из них обручи. В горшках, которые будут поставлены на эти обручи, пища и напитки никогда не будут убывать».[2] *Arthaçāstra* указывает еще способ добыть себе пищу: «В то время, когда происходит ночное празднество *(prekša),* нужно отрезать соски мертвой коровы и сжечь их на одном из праздничных огней. Когда они сгорят, то их (т. е. золу от них) нужно размешать с мочей быка и намазать этим внутренность нового горшка. Если обойти с этим горшком деревню трижды справа налево и потом его поставить, то все сливки, имеющиеся у населения деревни, перейдут в этот горшок».[3] Кроме вышеприведенных магических и колдовских обрядов, в *Arthaçāstra* имеется еще один, относящийся к первому посеву и включенный автором не в «Тайное учение», а в главу о сельском хозяйстве. «При первом посеве семян всех родов нужно полить первую горсть их водой, в которую положен кусочек золота, потом сеять их, повторяя заговор: «Поклоняюсь *Prajāpati*, *Kaçyapa*, богу. Да пребывает *Sitā* всегда в плодах моих полей и в моем имении»[4] (*Sitā*, буквально «борозда» — отождествляется с богиней *Лакшми*).

На основании всех вышеприведенных примеров можно до некоторой степени установить основные элементы этих магических и колдовских действий и общие условия их выполнения. Прежде всего требуется известное приготовление самого действующего лица. В большинстве предписаний *Arthaçāstra* оно должно наложить на себя пост в течение нескольких дней. Те же требования предъявляет и *Atharvaveda*, которая кроме того часто

---

[1] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 659.
[2] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 659.
[3] *Arthaçāstra*, XIV, 3. Meyer. Op. cit., 4, 659.
[4] *Arthaçāstra*, II, 24. Meyer. Op. cit., 2, 183.

предписывает и половое воздержание. Для совершения самого действия требуется астрономически определенный момент, и часто определенное место. Очень часто таким местом является кладбище — местопребывание различных демонов — злой силы, содействующей колдуну. Таким местом служило кладбище и в эпоху *Atharvaveda*.[1] В литературе о современной индийской магии также встречаются многочисленные указания на то, что магические действия обычно совершаются на кладбищах. В некоторых местах Индии, как напр., на Декхане, существует поверье, что колдуны каждую ночь ходят на кладбище, где они повторяют все свои заклинания[2] и черпают свою силу. Поле или дом являются также местом совершения этих обрядов, как в ведический период, так и в современной Индии. Каждый обряд требует обязательно или магического действия, или же приготовленного определенным способом и из определенных ингредиентов средства, снадобия и т. п. Составные части магических средств имеют, правда, нам не всегда понятную, внутреннюю связь с желаемым результатом действия. Так, напр., глаза животных, обладающих способностью хорошо видеть во тьме или светящиеся насекомые употребляются как средство для того, чтобы самому лучше видеть. Верблюжья кожа или сосуд в форме верблюда употребляются для того, чтобы не уставать и т. п. Или выбираются предметы, в которых предполагается наличие сверхъестественной силы. Таковы черепа и кости лиц, погибших неестестественной смертью, и даже их одежда. Здесь в основе лежит примитивное представление во-первых о том, что жизненная сила, которая вообще распределена во всех частях человеческого тела, главным образом имеется в костях, которые не поддаются уничтожению и остаются и после смерти человека, а во-вторых, что эта жизненная сила, умирающая вместе с человеком, если его жизнь прекратилась естественным путем, в случаях неестественной его смерти остается живой и может быть использована. Наконец, большую роль в магии и колдовстве *Arthaçāstra* играют различные животные. Обычно это животные, обладающие такими свойствами, которых нет у человека и которые поэтому кажутся ему сверхъестественными. Такими животными являются, напр., кошка или сова и другие звери, живущие ночной жизнью, или особенно сильные, как лев или тигр. Особо важную роль играет среди них змея. Ее ядовитый укус и мгновенная смерть, которую она причиняет, ее способ передвигаться по земле должны делать ее в глазах примитивного человека обладательницей особой, сверхъестественной силы. Культ змеи распространён по всей Индии. Иногда змея заменяется в магических

---

1 A. Hillebrandt. Ritualliteratur, S. 174.
2 Enthoven. The Folklore of Bombay, p. 236 сл.

действиях ящерицей, которая, как я уже говорила, в некоторых случаях считается приносящим несчастье животным. Наконец, магические действия обычно бывают связаны с *mantra*, т. е. заговорами, состоящими обычно из призыва или молитвы, обращенного к божествам, или еще чаще к демонам.

Существовали ли в древней Индии специальные касты, занимавшиеся магией и колдовством, подобно тому, как это имеет место в современной Индии, *Arthaçāstra* прямо не указывает. Судя по тому, что описанные в этой книге магические и колдовские действия во многих случаях должны выполняться шпионами, можно предположить, что их могли совершать и обыкновенные лица. Но наряду с этим автор *Arthaçāstra* неоднократно упоминает о различных чудесах и обрядах, которые должны совершаться «сведущими в колдовстве святыми», или жрецами. Встречаются также указания на то, как я уже упоминала выше, что лиц, занимавшихся колдовством в виде профессии автор *Arthaçāstra* считал нужным преследовать. Принимая при этом во внимание, что уже в ведический период существовала специальная каста жрецов, занимавшихся магией *Atharvaveda*, можно предположить, что такие касты существовали и во время создания *Arthaçāstra*.

T. KORVIN-KRUKOVSKAJA.

Zur Geschichte der magischen und Zauber-Riten in Indien.

Résumé.

Über die Zauberei und Magie im heutigen Indien existiert eine umfangreiche Literatur. Hingegen sind die Beobachtungen, die sich auf mehr zurückliegende Epochen der indischen Geschichte beziehen, äusserst dürftig und deswegen gewinnt jedes Denkmal der altindischen Literatur, wenn es auch nur zufällige Angaben über Magie und Zauberei enthält, besonderes Interesse. An erster Stelle ist hier das Arthašāstra zu nennen, das bekannte Buch vom indischen Rechts- und Staatsleben, welches von einer Reihe führender Indologen dem Kanzler des Kaisers Chandragupta Mauriya, Kautiliya (Ende des IV. Jahrhunderts v. Chr.) zugeschrieben wird. Selbst bei vorsichtigster Berechnung dürfen wir annehmen, dass die in dem Arthašāstra enthaltenen Beschreibungen auf die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zutreffen. Die in dem Buche angeführten Zauberriten und Mittel haben nicht Selbstzweck, sondern werden als Hilfsmittel einer ausserordentlich fein entwickelten Staatskunst, insbesondere eines weitverzweigten Spionagewesens, empfohlen. Als Quellen dienten anscheinend Volkskulte, gleichzeitig aber auch verschiedene Bücher, die Beschwörungen

und dergleichen enthielten, und besonders unter den Kasten der Diebe und anderer verbreitet waren. Die magischen und Zauberriten, mit denen uns das Arthaśāstra bekannt macht, lassen sich in folgende Gruppen einteilen: 1. Schutzmittel. 2. Mittel und Riten, um Krankheiten und Tod auf den Feind herabzubeschwören. 3. Einschläferungsriten zum Zwecke dem Feinde Schaden zuzufügen. 4. Mittel sich und andere unsichtbar zu machen, sowie Gestalt und Farbe zu verändern. 5. Mittel zur Vergrösserung der eigenen Kräfte und Fähigkeiten. 6. Beschaffung von Nahrung. Die magischen und Zauberriten enthalten im grossen und ganzen sechs Grundelemente. 1. Vorbereitung der den Ritus ausführenden Person durch Fasten. 2. Astronomisch genaue Bestimmung des für die Ausführung günstigen Augenblicks und ebenso sorgfältige Auswahl des für den Ritus bestimmten Platzes (Haus, Feld, Begräbnissgrund u. a.). 3. Jeder Ritus verlangt eine genau festgelegte magische Handlung oder ein auf bestimmte Weise zubereitetes Zaubermittel. 4. Die Bestandteile der Zaubermittel stehen im inneren Zusammenhange mit dem gewünschten Resultat der Handlung. 5. Eine grosse Rolle spielen Tiere, welche, dem Menschen gewöhnlich fehlende Eigenschaften besitzen. 6. Die magischen Handlungen sind gewöhnlich mit Zaubersprüchen verbunden. Es ist von besonderem Interesse diese altindischen Volksriten mit denen der heutigen indischen Stämme zu vergleichen, was um so mehr erlaubt ist, als die indische Volkskultur und die Volksglauben im besonderen, sich durch ausserordentliche Beständigkeit auszeichnen. Obgleich das Arthaśāstra keine Angaben darüber enthält, ob im alten Indien besondere Zaubererkasten bestanden haben, so führt uns doch die Parallele mit dem heutigen Indien, sowie einige Andeutungen im Texte selbst darauf, die Existenz solcher Berufsgruppen auch für die damalige Zeit anzunehmen.

Четыре случая двойного уродства ileothoracopagus monosymmetros у человека (по коллекциям Антропологического Отдела МАЭ).

М. С. Спирова.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 14 сентября 1928 года.)

В нашей работе «Три случая двойного уродства вида prosopothoracopagus у человека» (Сборник МАЭ, т. VII) закончено описание той группы двойных человеческих уродов с вентральным соединением надпупочными областями, которой посвящены II и III выпуски составленного К. З. Яцутою «Систематического и иллюстрированного описания коллекции уродов МАЭ».

Настоящая работа содержит описание четырех двойных уродов dicephali tetrabrachii, относящихся по классификации Швальбе к другой группе, именно, представляющих соединение не только надпупочными областями, но и областями ниже пупка — ileothoracopagus.

Индивидуальные части этих двойных уродов сращены боковыми поверхностями груди и живота; при этом срединные плоскости индивидуальных частей в большей или меньшей степени повернуты по своей продольной оси — правая индивидуальная часть повернута справа налево и сзади наперед, а левая индивидуальная часть повернута в направлении к правой, т. е. слева направо и также наперед. Соединение индивидуальных частей наиболее тесным оказывается в поясничном и крестцовом отделах туловища, вследствие чего позвоночники индивидуальных частей в шейном и грудном отделах значительно удалены друг от друга и образуют выпуклость вторичной задней поверхности.

В зависимости от различной степени приближения срединных сагиттальных плоскостей индивидуальных частей к главной плоскости симметрии получаются двойные уроды с четырьмя верхними и тремя или двумя нижними конечностями (dicephalus tetrabrachius tripus и dicephalus tetra-

brachius dipus) и т. д. Формы с четырьмя верхними и четырьмя нижними конечностями при сращении индивидуальных частей передними поверхностями груди и живота, так называемые двусимметричные формы — ileothoracopagus disymmetros — встречаются чрезвычайно редко.

В коллекции МАЭ группа двойных уродов ileothoracopagus представлена чрезвычайно полно — 27 уродами, из которых 5 уродов представляют самую сильную степень расхождения индивидуальных частей в верхней части туловища, т. е. имеют четыре верхних конечности, чем и отличаются от остальных уродов той же группы, имеющих три и две верхних конечности.

Перехожу к описанию препаратов. №№ уродов мною даны по каталогу Антропологического Отдела МАЭ.

Описание препаратов.

ПРЕПАРАТ I. Dicephalus tetrabrachius tripus № 36.

Индивидуальные части 43 *см* длины, женского пола, сращены на протяжении 15—12 *см* выше пупка и 3 *см* ниже пупка. Сращение индивидуальных частей начинается на 6 *см* ниже подбородка и происходит передними поверхностями груди и переднебоковыми поверхностями живота. Четыре руки и три ноги. Окружность общей груди на уровне подмышечных впадин 39 *см* (табл. I, рис. 1).

Вторичные поверхности развиты неодинаково. Расстояние между плечами вторичной передней поверхности 16 *см*. Соски распознать не удается. Руки и ноги вторичной передней поверхности развиты хорошо.

Вторичная задняя поверхность имеет две руки и одну ногу.

Руки вторичной задней поверхности нормально развиты и располагаются по верхнему краю сращения. Правая рука вторичной задней поверхности (правая рука левой индивидуальной части) располагается на более высоком уровне, чем левая рука вторичной задней поверхности (левая рука правой индивидуальной части). Расстояние между плечами вторичной задней поверхности 6 *см*. В области левой ягодицы располагается третья нога 8 *см* длины. Она уплощена в поперечном направлении, располагается позади левой ноги левой индивидуальной части и обращена передней поверхностью в сторону левой индивидуальной части и задней поверхностью в сторону правой индивидуальной части. Тазовый пояс общей третьей нижней конечности состоял из деформированных внутренних подвздошных костей, вставленных между позвоночниками индивидуальных частей и имевших в нижнем отделе плоскую суставную поверхность для сочленения с бедреной костью (рис. 1).

Костная система. Свободная нижняя конечность имела бедро, голень и стопу с 6 пальцами. 1-й и 5-й пальцы были смещены несколько назад по отношению к 2—4 пальцам. Позади 1-го пальца на подошвенной поверхности стопы располагался атрофичный добавочный палец, имевший две фаланги. Имелись бедреная, увеличенная, большеберцовая, две пяточных, пять плюсневых костей и фаланги шести пальцев. Малоберцовая



Рис. 1 (рентгенограмма). Видны поясничный и крестцовый отделы позвоночников индивидуальных частей, расположенные между позвоночниками слившиеся внутренние подвздошные кости, сочленяющаяся с ними бедреная кость третьей общей нижней конечности и кости тазового пояса нормальных нижних конечностей.

кость отсутствовала. Бедреная кость была сильно уплощена в верхней половине, шейки и бугров не имела. Нижний суставной конец бедреной кости был сформирован правильно.

Имеются два позвоночника. Позвоночники удалены на 9 *см* и обращены друг к другу передними поверхностями в шейном и грудном отделе, в поясничном же отделе они обращены друг к другу переднебоковыми поверхностями и сближены. Крестец отсутствует. Правая безымянная кость правой индивидуальной части и левая безымянная кость левой индивидуальной части не соединяются и не участвуют в образовании общего таза (табл. II).

Две грудные клетки. Грудины соединяют разноименные ребра индивидуальных частей (правые ребра правой индивидуальной части и левые

ребра левой индивидуальной части), располагаются в составе вторичных поверхностей и соединены друг с другом костным, дугообразно изогнутым мостиком 2 *см* длины.

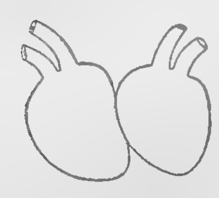


Рис. 2. Схематическое изображение положения аорт и легочных артерий индивидуальных частей.

Мышцы. Были исследованы мышцы общей третьей нижней конечности, которые оказались нормальными, и диафрагмы индивидуальных частей. Диафрагма правой индивидуальной части была развита лучше. Поперечник диафрагмы правой части, измеряемый в наиболее широком месте, — 6,5 *см;* поперечник диафрагмы левой индивидуальной части — 4,5 *см.* В месте соединения диафрагм располагаются отверстия для двух пищеводов и двух аорт индивидуальных частей.

Сосудистая система. Имелись два сердца и общая околосердечная сорочка. Размеры одного сердца 4—2,5 *см;* размеры второго сердца 3,5—2,5 *см.* Аорта и легочная артерия правой индивидуальной части направлены вправо (рис. 2).

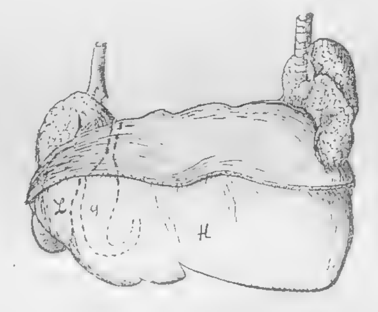


Рис. 3. Изображены печень правой индивидуальной части, легкие, занимающие боковые отделы грудной полости, селезенка (заштрихована) и желудок правой индивидуальной части (изображен пунктиром). Верхняя поверхность диафрагм в промежутке между двумя парами легких занята сердцами индивидуальных частей. Вид спереди. Печень левой индивидуальной части не видна. G — желудок, H — печень, L — селезенка.

Органы дыхания. Две гортани и два дыхательных горла. Легкие индивидуальных частей занимали боковые отделы общей грудной полости (рис. 3).

Желудочно-кишечный канал. Имелись два пищевода и два желудка. Желудки располагались между печенями индивидуальных частей (сзади печени правой индивидуальной части и спереди от печени левой индивидуальной части). Правый желудок имел правильную форму; левый желудок имел перетяжку на малой кривизне наподобие песочных часов. Оба желудка имели большой сальник и имелись две раздельных тонких кишки, соединенных в нижнем отделе соединительнотканной перепонкой и общие толстые кишки. Длина тонких кишек правой индивидуальной части 103 *см,* длина тонких кишек левой индивидуальной части 101 *см;* длина общей тонкой кишки 20 *см;* длина общей толстой кишки 27 *см.* Прямая кишка оканчивается слепо между двумя матками. Заднепроходное отверстие отсутствует.

Общая печень состояла из двух печеней индивидуальных частей, слившихся областью квадратной и хвостатой долей и задними поверхностями

таким образом, что большая по своим размерам печень правой индивидуальной части прилежала к передней брюшной стенке, задняя же меньшая печень, принадлежавшая левой индивидуальной части, лежала в углублении между позвоночниками. Притом нижние поверхности печеней были обращены навстречу друг другу и оставляли между собою небольшой промежуток, в котором располагались желудки и селезенки индивидуальных частей, на соответствующих углублениях нижних поверхностей печеней (рис. 3).

На нижней поверхности правой доли печени правой индивидуальной части имелись три добавочные величиной с просяное зерно печеночные дольки. Печень левой индивидуальной части не была подразделена на правую и левую доли и не имела поддерживающей связки (ligamentum falciforme hepatis). Круглая связка (ligamentum teres) входила в правый край ее.

На нижней поверхности печени правой индивидуальной части располагается общий желчный проток, впадающий в двенадцатиперстную кишку правой индивидуальной части. Желчные пузыри отсутствуют. Имеются две поджелудочные железы.

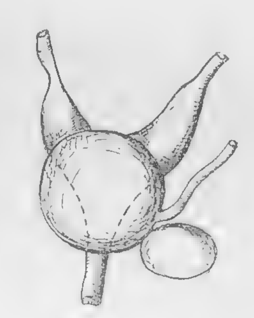


Рис. 4. Изображены двурогая матка, влагалище и атрофичный мочевой пузырь левой индивидуальной части, а также мочевой пузырь правой индивидуальной части с единственным мочеточником.

Мочеполовая система. Почки индивидуальных частей были смещены вниз и достигали своими нижними полюсами гребешков подвздошных костей. Левая почка левой индивидуальной части была расположена выше правой почки той же индивидуальной части. Правая почка правой индивидуальной части не имела мочеточника. Две малые лоханки левой почки правой индивидуальной части слагали большую лоханку снаружи от ворот почки. Над почками располагались надпочечники.

Имелись два мочевых пузыря. Мочевой пузырь левой индивидуальной части был недоразвит и имел в два раза меньшие размеры по сравнению с мочевым пузырем правой индивидуальной части.

Имелись две матки. Матка левой индивидуальной части двурогая. Два влагалища (рис. 4).

Большие срамные губы индивидуальных частей сливаются своими передними отделами. Имеются два входа во влагалище и отверстия двух мочеиспускательных каналов.

ПРЕПАРАТ II. Dicephalus tetrabrachius dipus. № 37.

Индивидуальные части 34 *см* длины, мужского пола, сращены на протяжении 16 *см* — 12 *см* выше и 4 *см* ниже пупка (табл. I, рис. 2).

Сращение происходит передними поверхностями груди и боковыми поверхностями живота таким образом, что левые ребра правой индивидуальной части и правые ребра левой индивидуальной части соединяются между собою и образуют переднюю стенку общей грудной клетки, левые же ребра правой индивидуальной части и левые ребра левой индивидуальной части не соединяются между собою, вследствие чего между ними на вторичной задней поверхности образуется промежуток, выполненный мягкими частями. 4 верхних и 2 нижних конечности.

Окружность общей груди 49 *см*. Расстояние между вертелами 8 *см*.

Вторичные поверхности развиты неодинаково. Расстояние между плечами вторичной передней поверхности 16 *см*, расстояние между плечами вторичной задней поверхности 12,5 *см*. Расстояние между сосками вторичной передней поверхности 5 *см*, расстояние между сосками вторичной задней поверхности 2 *см*.

Позвоночники индивидуальных частей в шейном отделе и верхней части грудного отдела удалены друг от друга на 15 *см*, вследствие чего правые ребра правой индивидуальной части и левые ребра левой индивидуальной части не соединяются. Правые ребра левой индивидуальной части и левые ребра правой индивидуальной части связаны между собою грудиной, располагающейся в составе вторичной передней поверхности. В нижней части грудного отдела расстояние между позвоночниками уменьшается, и в поясничном отделе позвоночники сближаются, а в крестцовом отделе соединяются между собою посредством общей подвздошной кости, образовавшейся от слияния подвздошных костей слившихся половин индивидуальных частей (табл. I, рис. 2).

Таким образом костные тазы индивидуальных частей сращены между собою и образуют общий костный таз; приэтом они оказываются повернутыми друг к другу под прямым углом.

Заднепроходное отверстие общее. Грудная и брюшная полости вскрыты. Внутренности удалены. Происхождение урода неизвестно.

ПРЕПАРАТ III. Dicephalus tetrabrachius dipus № 38.

Индивидуальные части 32 *см* правая и 34 *см* левая, мужского пола, сращены на протяжении 9—5 *см* выше и 4 *см* ниже пупка. Сращение происходит левой половиной правой индивидуальной части и правой половиной левой индивидуальной части и захватывает нижние отделы груди и область живота (табл. III, рис. 1).

Сращение индивидуальных частей происходит не по средней линии, вследствие чего вторичные поверхности развиты неравномерно. Верхний край сращения отстоит на 9 *см* от подбородков индивидуальных частей.

Имеются четыре руки и две ноги. Окружность общей груди 45 *см.* Расстояние между наиболее удаленными частями плеч вторичной передней поверхности 16 *см.* Общий сильно пигментированный сосок располагается по верхнему краю сращения.

Вторичная задняя поверхность имеет вид усеченного конуса с широким основанием вверху и несимметрична вследствие меньшего развития правой индивидуальной части. Расстояние между наиболее удаленными частями плеч вторичной задней поверхности 14 *см.* Правая рука левой индивидуальной части располагается на более высоком уровне, чем левая рука правой индивидуальной части. Имеются два кожных придатка в области поясничной части туловища (табл. III, рис. 1).

Имеются два позвоночника. Сильный лордоз нижних грудных и поясничных позвонков правой индивидуальной части. Правые ребра правой индивидуальной части расположены на более низком уровне, чем левые ребра левой индивидуальной части. Общий костный таз образован правыми подвздошной, лонной и седалищной костями правой индивидуальной части, одноименными левыми костями левой индивидуальной части и общим крестцом. Кости общего таза не соединены между собою (табл. III, рис. 1).

Заднепроходное отверстие отсутствует. Происхождение урода неизвестно.

ПРЕПАРАТ IV. Dicephalus tetrabrachius dipus № 39.

Индивидуальные части 36 *см* длины, женского пола, сращены на протяжении 18—11 *см* выше и 7 *см* ниже пупка. Сращение занимает передние поверхности груди и боковые поверхности живота индивидуальных частей, вследствие чего передняя и задняя вторичные поверхности развиты хорошо и более или менее равномерно. Имеются четыре руки и две ноги (табл. III, рис. 2).

Окружность общей груди на уровне подмышечных впадин 29 *см.* Расстояние между плечами вторичной передней поверхности 13 *см.* Соски вторичной передней поверхности неразличимы.

Две руки вторичной задней поверхности расположены по верхнему краю сращения и сближены между собою.

Длина рук вторичной задней поверхности, измеряемая от основания до конца третьего пальца, 14 *см.* Длина второй нормальной пары дуг 16 *см.* Расстояние между сосками вторичной задней поверхности 2 *см.*

Имеются два позвоночника, соединенные внутренними ребрами индивидуальных частей и расходящиеся в шейном отделе. Внутренние ребра имеют вид атрофированных костных пластинок (табл. IV).

Заднепроходное отверстие есть. Происхождение урода неизвестно.

Препарат V — dicephalus tetrabrachius dipus — № 40 описан Батуевым (см. Восемь случаев двойного уродства у человека, ИАН, 1906 г., стр. 31).

Анализ исследованных случаев. В вышеописанных уродах наиболее полно была изучена костная система, которая представляет значительные колебания в своем устройстве.

Как мы видели, у ileothoracopagi №№ 36 и 38 позвоночники индивидуальных частей свободны и удалены друг от друга на большое расстояние, в особенности в шейном и грудном отделах, соответственно чему внутренние ребра индивидуальных частей не редуцированы, хотя и имеют аномальное расположение. Наоборот, позвоночники индивидуальных частей ileothoracopagus № 39 приближены друг к другу на всем протяжении и соединены внутренними ребрами.

Что касается костного таза, то он образован у ileothoracopagus № 37 двумя костными тазами индивидуальных частей, слившимися в области внутренних подвздошных костей, у ileothoracopagus № 38 наружными подвздошными, седалищными и лонными костями индивидуальных частей и общим крестцом, не соединенными между собою. Костный таз ileothoracopagus № 38 представляет дефект крестцовой кости.

Ниже я привожу сделанную мною рентгенограмму урода № 40 табл. V. костная система которого представляет некоторые особенности.

Позвоночники индивидуальных частей ileothoracopagus № 40 удалены друг от друга на значительное расстояние в шейном, верхней части грудного и поясничном отделах, как и у ileothoracopagus № 38 (см. табл. III, рис. 1), но в противоположность которому они соединены в грудном отделе внутренними ребрами. Кроме того, внутренние ребра ileothoracopagus № 40 подняты вверх и образуют своими передними концами костный мост, серединное положение в котором занимает общая грудина. Внутренние лопатки приподняты и соответствующие ключицы изогнуты в виде треугольника. Крестец, как и у ileothoracopagus № 36 отсутствует.

Что касается внутренних органов, то они изучены только у ileothoracopagus № 36. Внутренности урода № 37 оказались удаленными, а уроды №№ 38—39 экспонированы на выставке МАЭ, и вскрытие их оказалось затруднительным.

Органы грудной и брюшной полостей ileothoracopagus № 36 представляют полное удвоение. Для объяснения удвоения внутренних органов необходимо допустить, что на самой ранней стадии эмбрионального развития, в стадии гаструлы, произошло расщепление эмбриона. Расщепление началось на дорзальной поверхности, прошло через головной и хвостовый отделы и достигло желточного мешка, который, однако, не был захвачен

расщеплением. В соответствии с более быстрым ростом головного конца эмбриона наиболее полно удвоились образования, возникающие из переднего дивертикула первичной кишки, по сравнению с производными заднего дивертикула. По исследованиям Кейта (Human Embryology and Morphology, 1923) из бухты головной кишки развиваются глотка, пищевод, желудок; из бухты хвостовой кишки развиваются толстая кишка от селезеночной кривизны до заднепроходного отверстия, клоака и мочевой пузырь.

Производные средней кишки оказались также удвоенными (тонкие кишки, легкие, печень, поджелудочная железа).

Положение легких в боковых отделах общей грудной полости, изображенное на рис. 3, представляет особенность dicephalus tetrabrachius tripus и отличается от расположения легких у уродов соседней с ними по классификации Швальбе группы — prosopothoracopagus. Легкие prosopothoracopagus располагаются по бокам и позади околосердечной сорочки, причем внутренние легкие соприкасаются своими наружными поверхностями и располагаются в углублении между позвоночниками (рис. 5).



Рис. 5. Изображены внутренние легкие и пищеводы prosopothoracopagus № 33. Наружные легкие удалены.

У dicephalus tetrabrachius tripus № 36 отмечается лучшее развитие правой индивидуальной части по сравнению с левой индивидуальной частью. Сюда относится образование массивной печени, диафрагмы, нормальной матки и мочевого пузыря правой индивидуальной части. Соответствующие органы левой индивидуальной части редуцированы и представляют остановку в развитии.

M. SPIROV.

Vier Fälle von doppelter Missgeburt des Typus Dicephalus tetrabrachius, tripus und dipus.

Résumé.

Das Zusammenfliessen der individuellen Teile in den vorderen Oberflächen der Brust und des Bauches und die Ausbildung von vier oberen und drei bezw. zwei unteren Extremitäten (Dicephalus tetrabrachius, tripus und dipus) ist in der Sammlung von menschlichen Missgeburten im Museum für Völkerkunde, Leningrad, durch vier in der vorliegenden Arbeit beschriebene Exemplare vertreten. Die Wirbelsäulen der individuellen Teile sind frei und

weit von einander entfernt. Entsprechend sind auch die inneren Rippen der individuellen Teile gut entwickelt. Nur in einem Falle (Missgeburt № 39) sind die Wirbelsäulen der individuellen Teile einander genähert und durch die inneren Rippen verbunden. Das gemeinsame Becken hat verschiedene Form: die innernen Darmbeine der individuellen Teile sind entweder deformiert (№ 36), oder fliessen ineinander und bilden so ein gemeinsames Darmbein (№ 37), das Kreuzbein kann gemeinsam sein (№ 38) oder gänzlich fehlen (№ 36). In der defekten gemeinsamen unteren Extremität der Missgeburt № 36 ist der Hüftknochen flachgedrückt und das kleine Schienbein fehlt. Die Organe der Brust- und Bauchhöhle sind in doppelter Zahl vorhanden, einige von ihnen, wie die Leber sind zusammengeflossen. Es verdienen vor allem Beachtung das Fehlen des Harnleiters in der linken Niere des rechten individuellen Teiles, sowie auch eine Gebärmutter mit zwei Hörnern des linken individuellen Teiles der Missgeburt № 36 und ebenso das Zusammenfliessen der grossen Schamlippen in der Gegend der Klitoris. Der Anus ist in einem Falle gemeinsam (№ 37) und fehlt in einem Falle vollständig (№ 38).

Объяснения к таблицам.

ТАБЛ. I. Рис. 1. Dicephalus tetrabrachius tripus № 36. Вид со стороны вторичной передней поверхности (слева) и со стороны вторичной задней поверхности (справа). Рис. 2. Dicephalus tetrabrachius dipus № 37. Вторичная передняя поверхность (слева) и вторичная задняя поверхность (справа), представляющая равномерную выпуклость слившихся половин индивидуальных частей. Видны возвышения остистых отростков позвоночников и две верхние конечности по верхнему краю сращения индивидуальных частей.

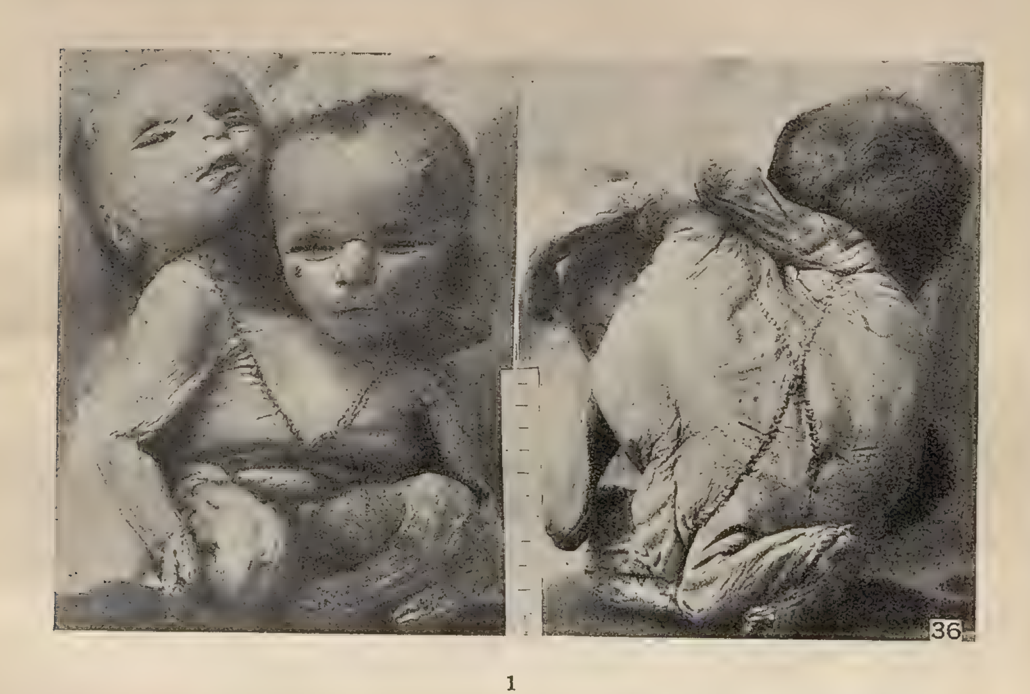
ТАБЛ. II. Ileothoracopagus № 36. Костная система.

ТАБЛ. III. Рис. 1. Dicephalus tetrabrachius dipus № 38. Вторичная передняя поверхность (слева) и вторичная задняя поверхность (справа). Видны верхний край сращения индивидуальных частей и расположение внутренних рук на более высоком уровне. Видны грудные клетки индивидуальных частей ileothoracopagus № 38, два позвоночника, обращенные друг к другу передними поверхностями и сближенные в поясничном и крестцовом отделах, и общий таз. Рис. 2. Dicephalus tetrabrachius dipus № 39. Передняя вторичная поверхность (слева) и вторичная задняя поверхность (справа).

ТАБЛ. IV. Видны два позвоночника, соединяющие их внутренние ребра и наружные ребра индивидуальных частей.

ТАБЛ. V. Два позвоночника, соединенные внутренними ребрами. Верхние внутренние ребра приподняты. Нижние внутренние ребра образуют костные пластинки. Наружные ребра нормальны по своему положению. Видны наружные подвздошные, седалищные и лонные кости индивидуальных частей.

М. С. Спиров. Четыре случая двойного уродства ileothoracopagus monosymmetros у человека (по коллекциям Антропологического Отдела МАЭ).



1

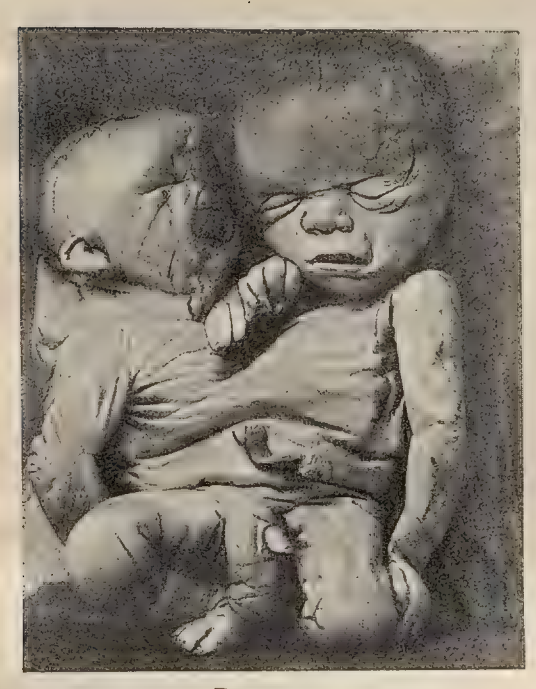


2

М. С. Смиров. Четыре случая двойного уродства ileothoracopagus monosymmetros у человека (по коллекциям Антропологического Отдела МАЭ).



М. С. Спиров. Четыре случая двойного уродства ileothoracopagus monosymmetros у человека (по коллекциям Антропологического Отдела МАЭ).





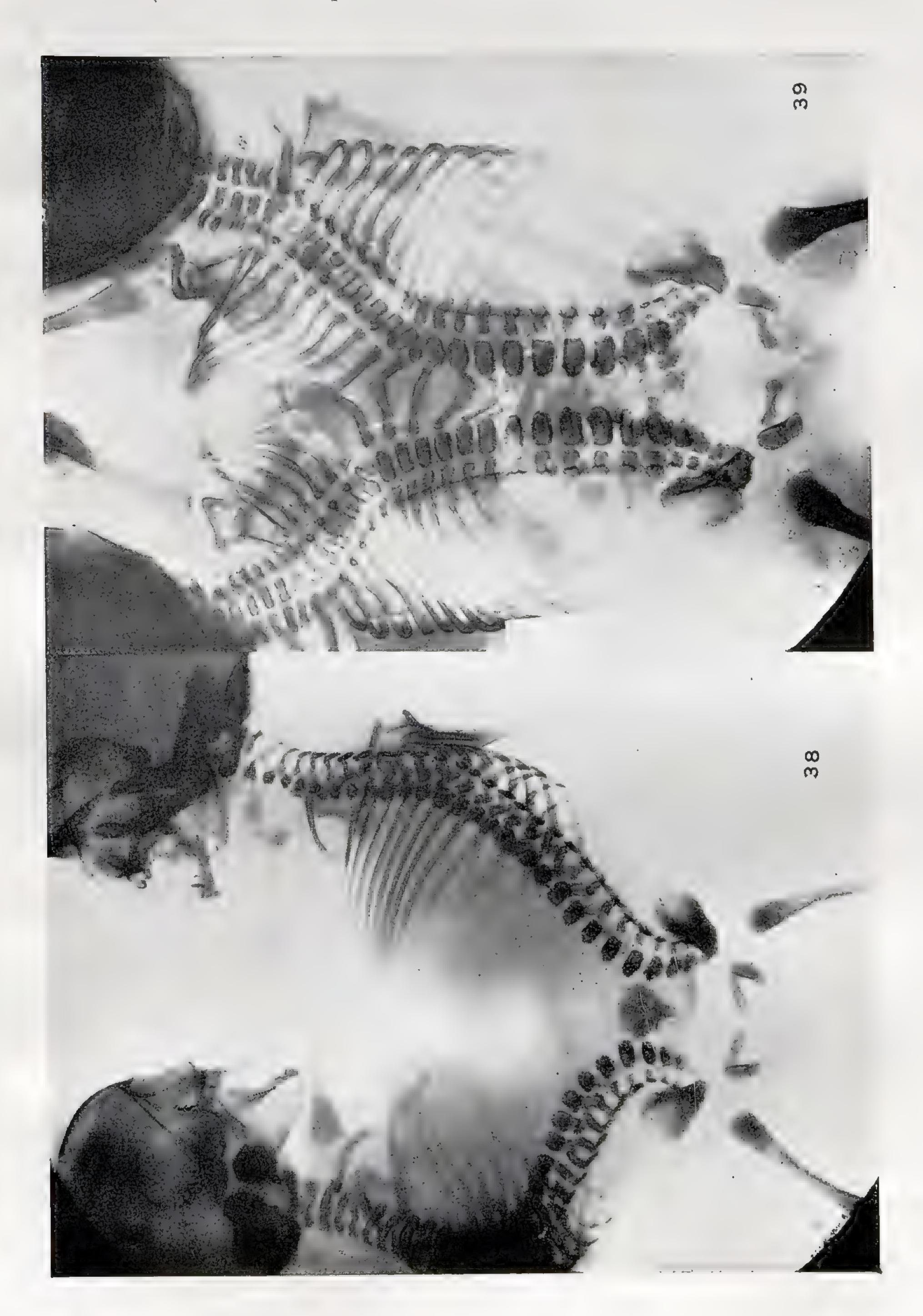
1



2

Табл. IV.

М. С. Спиров. Четыре случая двойного уродства ileothoracopagus monosymmetros у человека (по коллекциям Антропологического Отдела МАЭ).



М. С. Спиров. Четыре случая двойного уродства ileothoracopagus monosymmetros у человека (по коллекциям Антропологического Отдела МАЭ).



Опыт рентгенологического исследования египетских мумий.

Б. Г. Михайловского.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 26 сентября 1928 года.)

Работа по изучению аномалий развития пояснично-крестцового отдела позвоночника человека заставила нас постепенно подвергнуть исследованию все доступные нам объекты исторической антропологии. В первую очередь мы исследовали позвоночники египетских мумий, сохранивших, в силу совершенного метода бальзамирования, прижизненное соотношение между отдельными позвонками и кроме того, как показывает дальнейший анализ полученных данных, — неизменную структуру костной ткани самих позвонков. В виду полного отсутствия отечественной литературы по затрагиваемому вопросу и недостатку указаний в иностранной, имевшейся в нашем распоряжении, методику данных исследований нам пришлось разработать самим, сделав предварительно ориентировочные работы в целях установления приблизительно коэффициента поглощения рентгеновских лучей бальзамирующими веществами, которыми столь обильно пропитаны покрывающие мумии пелены. Этот коэффициент поглощения в отношении к таковому же человеческого тела, принимаемому нами за единицу, оказался равным, приблизительно, 2,3 для мумий без картонажного саркофага и 2,6 для мумии в картонажном саркофаге.

У такого крупного египтолога-исследователя мумий, как Эллиот Смит, мы находим (стр. 44—45) лишь указание на то, что некоторые мумии подверглись рентгеновскому исследованию. В дополнительной статье к труду Г. Картер и А. Мейс, описывавших открытие гробницы Тутанхамона, есть указание Н. Д. Флитнер о том, что эта мумия не подверглась рентгеновскому исследованию (по техническим причинам). Указание на опыт рентгеновского обследования нескольких мумий имеется также в Service-Suggestions, где говориться о такого рода опыте, имевшем место в Field

Museum в Чикаго, коллекция мумий которого состоит из 50 египетских, 75 перувианских и 5 американских мумий.

В то время как в Каирском музее, имевшем буквально десятки тысяч мумий, Лондонском, Чикагском и некоторых других иностранных музеях метод этот вошел, повидимому, в повседневную практику в деле изучения такого рода объектов, указания на аналогичные опыты в русской литературе вовсе отсутствуют.

Всю работу, благодаря любезности Г. И. Турнера, нам удалось провести в Рентгеновском Кабинете Ортопедической Клиники Военно-Медицинской Академии РККА, куда на время мумии были доставлены из Музея Антропологии, с разрешения Отделения Гуманитарных Наук. Из всех имеющихся в Музее Антропологии и Этнографии Академии Наук СССР мумий нами было рентгенографировано пять из числа наиболее сохранившихся: из них две детских без саркофагов, с нетронутыми пеленами, две взрослые без саркофагов и одна взрослая в картонажном саркофаге значительной плотности. Что касается до плотности покровов, то как это видно из прилагаемых снимков она у всех мумий различна. Уже на глаз (мумии без саркофагов) и на вес можно было определить массивность покровов, зависившую от количества и состава мазей, которыми пропитываются пелены. Обычный по исследованию Полляра, состав этих мазей таков:

Silica	2,73%
Aluminium oxidatum	0,26%
Argilla	51,15%
Magnesia	0,29%
Carbon. dioxidatum	45,61%
Anhydr. sulfuricum	следы

Как известно, после предварительной обработки мумий (эвакуация мозгового вещества путем прокола через нос и сфеноидальные пазухи, освобождение иногда грудной и брюшной полостей от внутренностей и т. д.) и бальзамирования в различного рода растворах, тело покойника обертывалось многочисленными рядами бинтов из полотна. Толщина этого полотна варьировала от грубого холста до материала, напоминающего современный батист. Обычно внешние и внутренние покровы мумии брались из тонкого материала, средние же из более грубого. Этот факт подмечается и на нашем материале и легко обнаруживается при чтении некоторых выполненных нами рентгенограмм. Употребление большого количества тканей для обертывания тела стало развиваться приблизительно с эпохи XII династии фараонов. Имеются данные (Картер и Мейс), указывающие, что на мумии одного из вельмож была найдена простыня размером 19,25 × 9,5 *м*, сложенная в восемь раз. Эти покровы, бинты и отдельные простыни обильно пропитывались мазью вышеприведенного состава, выказывающей при

рентгенологическом исследовании довольно значительное абсорбирующее действие. На детских мумиях (№№ 1 и 2) это обстоятельство выступает весьма наглядно, так как обе мумии рентгенографировались при одинаковых технических условиях, на однородном фотографическом материале. И в то время, как мумия № 1 дала вполне ясное и отчетливое изображение, мумия № 2, будучи запеленута более значительным слоем густопропитанных бальзамирующими составами бинтов, дает менее отчетливую рентгеновскую картину костяка. Методика исследования применялась нами следующая: все мумии снимались лежа на спине, с направлением центрального луча спереди-назад; снимки производились трансформатором Гебберт-Рейнигер-Шалля, газовой трубкой Мюллера с водяным охлаждением, и жесткостью в 4—5 Венельта при 8—9 миллиампера, на расстоянии 1 *м* от антикатода до пластинки, с тубусом; экспозиция колебалась между 5-ю и 7-ю минутами. Большинство снимков сделано без усиливающего экрана. Детские снимки и детали больших мумий выполнены на германских пленках «Агфа», разм. 18 × 24 *см.* Остальные снимки больших мумий — на русских пластинках марки «Red Star» разм. 30 × 40 *см.* Для производства полной рентгенограммы взрослой мумии потребовалось по шесть снимков разм. 30 × 40 *см*, а для детских по четыре снимка разм. 18 × 24 *см.*[1]

Прежде чем перейти к описанию каждого рентгеноисследования я должен сказать, что вопрос о точном установлении происхождения каждой из описываемых мумий встретил затруднения. Только одна из исследованных мумий попала в описание Б. А. Тураева и ни одна из них не упомянута в «Inventaire» Голенищева. Нелепое положение существовавшее в дореволюционное время и заключавшееся в том, что Эрмитаж, являясь домашним музеем Зимнего Дворца, не имел права в своих стенах хранить «покойников», привело к тому, что в 1881 г. ряд мумий, будучи вынутыми из саркофагов, передаваемых Академией Наук Эрмитажу, оказался оставленным в Музее Антропологии Академии Наук без каких-либо пометок о принадлежности их к тому или иному саркофагу. Эти обстоятельства поставили перед нами и работниками Египтологического Отдела Эрмитажа не легкую задачу установления принадлежности каждой мумии к тому или иному саркофагу и отнесения ее в связи с этим к той или иной эпохе. По мнению Н. Д. Флитнер и А. В. Шмидта с значительной долей вероятия можно предполагать, что одна из детских мумий, картонажная маска от саркофага которой хранится в Эрмитаже, принадлежит подруге жены царя Аменхотепа I, представителя XVIII династии фараонов (1550—1350 г. до н. э.). В нашем исследовании она значится под № 1. Эпохи датирования остальных

[1] Из всех приложенных к статье снимков, по техническим причинам помещены лишь два. Остальные хранятся в Антропологическом Отделе Музея. *Прим. ред.*

мумий, в силу изложенных обстоятельств, точно так же указаны весьма предположительно.

Мумия № 1. Как мы уже сказали, повидимому, принадлежит подруге жены царя Аменхотепа I, имеет в длину 81,0 *см*, ширина на уровне плеч 21,0 *см*, наибольший передне-задний диаметр 9,4 *см*, вес — 5 *кгр*. Покрыта бинтами песочного цвета, при чем верхние слои мягки на ощупь и только более глубокие обнаруживают значительную плотность. В некоторых местах на обертывающих бинтах заметны небольшие участки мази черного цвета, хрупкой на излом и обладающей ароматическим смолистым запахом при горении. Рентгенографически обнаружен: скелет ребенка приблизительно трехлетнего возраста.

Уже при беглом разборе рентгенограмм бросается в глаза удивительно хорошая структурность костной ткани, особенно ясно выступающая в области костей черепа, конечностей и позвонков. Многочисленные слои бинтов дают ясное изображение в виде идущих параллельно телу мумии переплетающихся полос, причем в области ног местами видно переплетчатое строение материи бинтов. На черепе ясно выражены sutura coronalis, lambdoidea, sagittalis, parietomastoidea. Отчетливо, несмотря на юный возраст, намечаются некоторые impressiones digitatae. Часть правой половины затылочной кости выломана (разм. 4,4 × 3,2 *см*) и свободно перемещается в полости черепа. Этот дефект объясняется, повидимому, необходимостью иметь доступ к содержимому черепа в целях бальзамирования, так как обычно практикующийся для взрослых метод эвакуации мозга путем прободения сквозь носовые отверстия, у данного объекта не имеет места. В области оставшейся половины затылочной кости и на верхнем углу свободной костной пластины заметны дефекты краев костной ткани, повидимому трепанационные отверстия, произведенные каким-нибудь острым орудием. Sella turcica овальной формы с поперечником 9 *мм* и шириной входа (расстояние между proc. clinoid. anter. et poster. в 4,8 *мм*).

Наибольшая длина черепа равна 18,3 *см*, ушная высота равна 11,6 *см*. Лицевые размеры, ввиду значительного наклона черепа вперед и книзу измерены на рентгенограмме быть не могут. Отчетливо видны непрорезавшиеся третьи коренные зубы верхних челюстей.

Левое плечо: головка отломана по эпифизарной линии. Кортикальный слой плечевых костей отчетливо контурирован, заметно структурное строение кости. Отчетливо контурируется правая лопатка и обе ключицы. Начиная от 8 грудного и до 2 поясничного связь между отдельными позвонками нарушена и они представляются разбросанными в грудной и брюшной полости, точно также разбросаны и нижние ребра. Это явление последовало, повидимому, в результате несовершенной бальзамировки. Интересно отметить

у этого экземпляра двустороннюю (полную) сакрализацию пятого поясничного позвонка особенно отчетливо выраженную слева. Тазовые кости разъединены в области правого крестцово-подвздошного сочленения и таз поэтому имеет несколько сплющенный с боков вид.

Руки расположены вытянутыми вдоль тела. Эпифизы луча и локтевой кости не соединены с диафизами. Заметны по три кости запястья на обеих руках.

Длина бедра 19,7 *см.* Длина больше-берцовой кости 15,8 *см.* Отчетливо передана рентгенограммой структура бедер и костей голени. Эпифизы не соединены с диафизами, эпифизарные щели дистальных концов бедер уплощены, над ними отчетливо выступают горизонтально расположенные поперечные штрихи, свидетельствующие о толчкообразном росте костей столь характерном для рахита. Контуры мягких частей бедер и голени резко очерчены и позволяют сделать вывод о том, что ребенок перед смертью был достаточно упитан. Намечается и щель промежности. Покровы области бедер и голеней незначительно покрыты дающими тень бальзамирующими веществами и позволяют установить на рентгенограмме их правильное расположение циркулярными рядами. Обращает на себя внимание отсутствие внутренних органов, а также тех прокладок комками ткани, пропитанных бальзамирующими веществами, которыми столь обильно снабжены взрослые мумии.

Разъединение костей таза в области правого крестцово-подвздошного сочленения у данной мумии равно как и следующей детской мумии № 2, а также у детской мумии из Field Museum в Чикаго позволяет нам предположить какую то ритуальную особенность бальзамирования детских трупов. У чикагской детской мумии, кроме того имеется перелом обоих бедер и полное отсутствие верхних конечностей и лопаток. Вопрос этот для нас остается загадочным и возможность его разрешения лежит в компетенции египтологов, так как, конечно, установить, были ли эти переломы прижизненными или они произошли post mortem ни рентгенология, ни патологоанатомическое исследование выяснить не в состоянии. Особенно загадочным представляется отсутствие верхних конечностей у чикагской мумии. Мнение, высказанное А. В. Шмидтом о нарочитом изуродовании мумии со стороны лиц, враждебных данной семье, может быть признано совершенно допустимой, так как трудно предположить, чтобы ритуал требовал лишения рук у мумифицирующегося трупа. Это обстоятельство коренным образом противоречит верованиям египтян в воскресение покойного, долженствующее наступить по прошествии трех тысяч лет со дня смерти, на протяжении которых душа покойного попеременно переселяется в тела зверей и птиц; т. е. говорит против того самого верования, которое и послужило началом

столь трогательной заботливости о теле покойного и сохранения его для будущей жизни со стороны окружающих родственников, а впоследствии и со стороны государства.

Мумия № 2. Рентгенографически обнаруживается скелет ребенка в возрасте от 2—7 лет. Длина ее 76,6 *см,* биакромиальная ширина — 20,0 *см,* передне-задний диаметр грудной клетки — 15,9 *см.;* вес 8 *кгр.* По сравнению с первой мумией вторая значительно массивнее в смысле плотности наружных покровов, обильно пропитанных бальзамирующими составами, — это последнее обстоятельство резко сказалось на четкости рентгенограмм, которых всего произведено три.

Бросается в глаза резко очерченные всюду контуры мягких частей. Череп снят в строго передне-заднем направлении, на что указывает линия сошника и полная симметрия орбит, наибольшая ширина входа которых достигает 34 *мм,* высота = 30 *мм,* горизонтальная ширина глазницы = 31 *мм.* Наименьшая ширина лба = 104 *мм.* Моляры нижней челюсти еще не прорезались.

Руки крестообразно сложены на груди и кисти помещаются в подмышечных впадинах. Головка левого плеча отделена от кости по линии эпифиза. Плечо находится в состоянии смещения наружу и кверху. Судя по некоторой плотности наружного отдела средней части правого легочного поля и левой его нижней трети, надо думать, что легкие и сердце были оставлены внутри грудной полости. Вдоль позвоночника слева и наискось расположена резко очерченная тень в виде прямоугольника длиной 14,2 *см* и шириной 2,3 *см.* Наружный левый край этой тени носит более плотный характер — возможно, что это тень свернутого в трубку папируса с заупокойными молитвами.

В области брюшной полости справа овальная тень размерами 9,5 × 4,5 *см,* ось которой направлена книзу и верхняя граница которой расположена на уровне 12 грудного позвонка, нижняя же на 4 *см* ниже уровня гребешка правой подвздошной кости. Слева непосредственно над гребешком левой подвздошной кости имеется такая же овальная тень размерами 7,5 × 3,5 *см,* ось ее почти параллельна оси первой тени. Возможно, что это тени печени и селезенки, но, вероятнее всего что это комки какого-либо материала, пропитанного бальзамирующими веществами.

Ребра и отдельные позвонки хорошо контурированы. Отчетливо виден эпифиз гребешков подвздошных костей, особенно слева. Как и у первой мумии разъединено левое крестцово-подвздошное сочленение. На последнее обстоятельство указывает также более косая проекция всей левой половины таза.

Головка правого бедра отделена от него по эпифизарной линии. Так же, как и в отношении головки левого плеча, это повидимому, явление, про-

исшедшее после смерти во время процесса бальзамирования. В промежности справа еле намечаются контуры мошонки и полового члена.

Как со стороны бедер, так и со стороны костей голени патологических изменений на рентгенограммах не обнаруживается. Соединение эпифизов больших и малых берцовых костей с их диафизами еще не наступило.

Мумия № 3. Мумия заключена в картонажный саркофаг ярко-раскрашенный и сохранивший в значительной степени первоначальную свежесть красок. Длина саргофага 164 *см*, наибольшая ширина на уровне плеч равна 84 *см*, наибольшее передне-заднее расстояние равно 20,6 *см*.

Головной конец саркофага вскрыт, повидимому, в целях грабежа украшений. При исследовании рукой обнаруживается нарушение целости пелен и волосистый покров черепа. Ножной конец саркофага также вскрыт и обнажает в одном месте пяточную кость правой стопы. Антропоидный чехол этот (саркофаг) помещен в описании Б. А. Тураева и по его заключению имеет общий тип, свойственный Бубастидской эпохе (в средине последнего тысячелетия до нашей эры). «Прекрасной работы лицо — розовое, прическа черная, но у щек желтая; на шее, между концами прически — две ленты крест на крест. На груди голова овна с солнечным диском и распущенными крыльями; в лапах — печати, под этим:

а) Первый пояс. Справа — умащенные Амсет и Гапи: за ними — фетиш ḏḏ с диском наверху; слева — два других гения. Надписи дают их имена.

б) Второй пояс. Посредине голова кобчика с диском, непосредственно соприкасающимся с идущими вниз перьями верхнего диска. Крылья и здесь распущены. По обеим сторонам Изида и Нефтида со страусовыми перьями в руках, защищающие крыльями абидский реликварий, непосредственно примыкающий к перьям, идущим вниз от крылатого кобчика.

в) Третий пояс. Посредине надпись: заупокойная формула: «stnd' ḥtpw Осирис Хонтиементиу, бог великий, владыка Абида, да даст дары (ḥtpw) продовольствие (ḏf' w)». Справа и слева по кобчику с защищающими крыльями и диском на голове. Надпись: Bik = «кобчик».

г) Четвертый пояс. Продолжение надписи: «быков, птиц, одежды, освещение для Осириса, хозяйки дома Dstr (Джестер, Дестер, Нестер) правогласной. По сторонам — крылатая фигура в виде глаза кобчика, простирающая крылья и надписи над ней X̱». По мнению Б. А. Тураева, это божество неизвестно Лянзону, и ему лично в других местах с ним не приходилось встречаться.

Как видно из рентгенограмм, антропоидный чехол, саркофаг, особого препятствия для рентгеновских лучей не представил, хотя в некоторых местах наличие в краске, повидимому, сурьмы обусловило появление соответствующих теней на снимке.

Череп в положении en trois quart производит впечатление небольшого по размеру. В верхней его части, выходящей за пределы костной ткани, массивная бесформенная тень; возможно, что это ткани, пропитанные бальзамическими веществами. На уровне внутреннего края левой глазницы проецируется отверстие разм. $2,5 \times 3,2$ *см* (трепанационное), послужившее для эвакуации мозга через носовое отверстие. Справа в верхней челюсти виден непрорезавшийся зуб мудрости, то же — слева.

Отчетливо контурированы плечевые суставы и обе ключицы. Справа вдоль позвоночника тянется прямоугольная тень длиной в 42 *см* и шириной 2,8 *см*. Наружные края этой тени резко уплотнены, по сравнению с внутренними отделами; возможно, что это сверток папируса. Отдельные грудные позвонки хорошо контурированы. Щели между ними соответствуют прижизненным нормальным размерам современного человека. Ребра резко очерчены. Вся грудная полость в значительной мере выполнена, повидимому, бальзамирующими веществами, обуславливающими появление на рентгенограмме ряда бесформенных теней различных размеров. В то время как правая плечевая кость представляется резко контурированной в смысле своих внешних очертаний и границ костно-мозгового канала, левая, наоборот, не резко очерчена и имеет местами нарушение кортикального слоя. Эти дефекты наблюдаются на протяжении всего диафиза левой плечевой кости и обусловлены, повидимому, прижизненным патологическим процессом (остеомиэлит?).

В полости таза проецируется массивная, резко очерченная тень в виде фигуры запеленутого ребенка длиной в 15,5 *см* и наибольшей шириной 5,6 *см*. Ось этой фигуры направлена справа и сверху вниз и влево от средней линии. Высота верхней границы этой фигуры — верхний край пятого поясничного позвонка; нижняя — несколько выше уровня лобка. С большой долей вероятия можно допустить, что это так называемое, — ушебти (табл. I).

Кроме этого в полости таза проэцируется бесформенная импрегнированная многочисленными, частью сливающимися плотными узелками, тень, на которую вышеописанная тень — фигура, как бы опирается. Надо думать, что это материи, пропитанные бальзамирующими веществами.

Руки мумии вытянуты несколько вкось по поверхности живота, в направлении к внутренним поверхностям бедер. На запястье левой руки видна круглая, резкоочерченная плотная тень с диаметром 3,2 *см* (металлическое украшение). Кости запястья недифференцируются, зато пястные кости и фаланги пальцев почти все отчетливо видны. Тазобедренные суставы имеют нормальный вид, равно как нормальными представляются и оба больших вертела, окостенение которых вполне закончено. Бедреные кости отчетливо сохранили свою костную структуру. Длина бедра 44 *см*. Вырисовываются,

особенно на правом бедре, границы мягких тканей. Больше-берцовые, а также мало-берцовые кости уклонения от нормы не представляют. Длина больше-берцовой кости 34,5 *см.* Обе эти цифры, однако, нуждаются в дальнейшей проверке потому, что, как бедра, так и голени рентгенографировались по частям и при составлении снимков могла быть допущена ошибка в сторону увеличения. Снимки производились на различном расстоянии от объекта до антикатода. Соединение дистальных эпифизов бедер и больше-берцовых костей с диафизами вполне закончено.

Состояние окостенения, с одной стороны, и непрорезавшиеся зубы мудрости — с другой, дают нам право предположить, что мумия принадлежит субъекту в возрасте от 26 до 30 лет. Размер таза и небольшая величина черепа подтверждают надпись на саркофаге относительно женского пола мумии.

Мумия № 4. Мумия значительной длины — 184 *см,* биакромиальный диаметр — 40,0 *см.* Передне-задний диаметр грудной клетки 23,3 *см.* Повидимому, это и есть мумия, выпутая из хранящегося в Эрмитаже саркофага с именем Мапуи. Она может быть с большим вероятием отнесена ко времени XX династии фараонов (1250 лет до н. э.). Рентгенологически, судя по размерам черепа и остальных частей скелета, особенно таза, и состоянию эпифизарной линии, мумия принадлежит мужчине в возрасте старше 40 лет.

Череп снят в положении en trois quart, и потому какие-либо измерения его не достигают цели. Состояние черепных швов (sutura sagittalis, lamboidea), резкость их границ, вполне подтверждают предположение относительно возраста субъекта. Отмечается наличие всех зубов как верхней, так и нижней челюсти. Отлично видна структурность правого сосцевидного отростка височной кости. Необыкновенно велики размеры лобных пазух (табл. II).

Грудная полость, повидимому, свободна от легких, сердца и больших сосудов. Уже в области средних грудных позвонков отчетливо отмечаются явления деформирующего спондилита: некоторое сужение межпозвоночных щелей и шпорообразные остеофиты по краям позвонков. В поясничном отделе позвоночника, в особенности у 3-го и 4-го поясничных позвонков слева эти явления резко выделяются. Высота 1-го поясничного позвонка — 2,8 *см,* 2-го — 3,0 *см,* 3-го — 2,8 *см,* 4-го — 3,2 *см;* ширина тела позвонков: 1-го поясничного — 4,4 *см,* 2-го — 4,6 *см,* 3-го — 4,6 *см,* 4-го — 4,7 *см.* Поясничный лордоз усилен, что вытекает из укорочения тени крестца и запрокидывания дужек 3-го, 4-го и 5-го поясничных позвонков.

Левая половина брюшной полости свободна от внутренностей; справа же заметны скопления аморфных, мелких, резко очерченных пятен.

Руки протянуты вдоль тела, кости предплечья лежат на паховой области. Кисти рук расположены следующим образом: левая как бы прикрывает область мошонки, правая же лежит вдоль передней поверхности правого бедра. На уровне ладони левой руки имеется почковидной формы тень, резко очерченная, размером приблизительно в 17,5 × 9,0 *см*, — повидимому это материи, пропитанные бальзамирующими веществами.

Отчетливо обрисовываются контуры правой ягодицы. Контуры тазобедреных суставов равно, как и строение бедренных костей, не представляют отклонений от нормы. Длина бедреных костей 53—54 *см*. На уровне средней части бедер, — между ними, в области пальцев рук, — опять заметны округлые комки материй, пропитанные бальзамирующими веществами и имеющие общий размер 28,8 × 11,5 *см*. Контуры эпифизов больше-берцовых костей уплощены. Tubercula intercondyloidea сглажены. Последние два факта, равно как структурные изменения в нижних отделах бедер, — направление костных пластинок перпендикулярно плоскости суставной поверхности — дают возможность предположить, с значительной долей вероятия, наличие genu valgum. Между верхними третями голени лежит комок материи, пропитанный бальзамирующими веществами, размером 13,5 × 11,0 *см*. Комок этот имеет овальную форму. Такой же комок помещается и ниже, — на уровне средних третей голени; размер его 15,5 × 8,0 *см*. Он также имеет овальную форму. Длина больше-берцовых костей равна 45 *см*.

Мумия № 5. Вынута из саркофага, хранящегося в Эрмитаже с именем Бабá — принадлежит к Саисской эпохе (приблизительно 600 лет до н. э.). После изъятия из собственного саркофага в 1881 г., мумия была помещена в чужой деревянный саркофаг, хранящийся и поныне в Музее Антропологии и Этнографии Академии Наук. Профильный снимок черепа обнаруживает отчетливые границы sutur. lambdoid. Турецкое седло овальной формы; передне-задний размер его равен 10 *мм*, а широкий вход составляет 8 *мм*. Зубы все целы, причем зубы мудрости прорезались. Руки крестообразно сложены на груди. Грудные позвонки не обнаруживают патологических изменений. Грудная клетка значительно выполнена бальзамирующими веществами.

Отчетливо видна spina bifida occulta 1-го крестцового позвонка асимметрического типа. Исследование нижних конечностей данной мумии не было произведено по техническим причинам.

Таким образом, установленные нами данные представляют известный интерес. У одной из пяти мумий мы нашли сравнительно редкий вариант развития позвонков пояснично-крестцового отдела — sacralisatio (мумия № 1); у другой — spina bifida occulta asymmetr. 1-го крестцового позвонка (мумия № 5); у четвертой — усиленный поясничный лордоз, связанный, как

это установлено работами авторов последнего времени, повидимому, с наличием genu valgum; последнее же явление — результат, так называемого, позднего рахита. Но и ранний рахит, несмотря на указания Э. Смита и Доусона, что рахитические изменения в древнем Египте не встречались, на мумии № 1 отчетливо выступает. В доступной нам литературе ни разу не был отмечен genu valgum в то время, как случай косолапости (club-foot) был найден у фараона Сиптах (Siptah), принадлежавшего к XIX династии (1350—1200 лет до н. э.). Из аномалий развития скелета был один раз отмечен случай уродства нёба (расщепление его) с сопутствующей заячьей губой.

Что касается явления деформирующего спондилита, то оно возникло у данного субъекта (мумия № 4), повидимому, на ревматической почве, а последний был хорошо известен в Египте в династический период. Некоторые авторы считают ревматизм поистине излюбленной болезнью древнего Египта и Нубии, так как громадное количество исследованных мумий носят несомненные следы ревматических изменений костей и суставов. В задачу настоящего сообщения не входит вопрос об изучении патологии в древнем Египте. Однако, в виду отсутствия в отечественной литературе указаний на бытование у древних египтян целого ряда патологических состояний мы позволим вкратце привести данные, установленные исследованиями целого ряда преимущественно английских авторов.

В противоположность ревматическим, подагрические изменения у мумий встречались единично (Elliot Smith). Так известен случай — мумия старика из Phylae; буквально все суставы, особенно больших пальцев ног, были поражены у него подагрическими изменениями, — преимущественно отложениями конкрементов, давших ясную реакцию на мочевую кислоту. Некоторые из этих конкрементов достигали величины 2,5 × 1,0 × 0,5 *см;* они располагались у изъеденных поверхностей тарзальных костей и у дистальных концов костей голени, поражали коленный сустав и связки надколенных чашечек, равно как и суставы позвонков и плечевого пояса. Древнему Египту был известен хорошо и туберкулез. Так ко времени XXI династии (1090—945 г. до н. э.) относится случай туберкулеза позвоночника со значительным горбом и большим psoasabscess'ом (Elliot Smith and M. Ruffer). Следы туберкулезных изменений восходят ко временам еще V династии (2750—2625 лет до н. э.). Серия случаев туберкулеза (8 случаев) в Нубии описана в Bulletin of the Archeological Survey of Nubia. Относительно сифилитических заболеваний точных данных пока нет, зато злокачественные новообразования были обнаружены в весьма древние эпохи. Так случай остеосаркомы бедра и два случая саркомы головки плечевой кости относятся еще к V династии фараонов. Они были обнаружены

в пирамиде в Gizeh (2750—2625 год до н. э.). Рак костей черепа, крестцовой кости, а также рак прямой кишки и носоглотки были найдены значительно позже. В то время, как у исследованных нами мумий кариозных и недостаточных зубов обнаружено не было, имеются многочисленные указания на частый кариоз зубов в до- и ранне-династический периоды. Чаще всего кариес и альвеолярные абсцессы встречались у мумий из царского дома и аристократов. Так, обследование состояния зубов у 500 мумий из пирамид Gizeh, обнаружило зубные камни, кариес и альвеолярные абсцессы, в количестве, значительно превышающем таковые явления у современных европейцев. Наоборот, у бедных жителей Египта и Нубии, питавшихся исключительно сырой, растительной пищей, кариес встречался весьма редко. Признаков бывших операций на зубах и пломб обнаружено не было (Elliot Smith). Из другого рода патологических явлений надо отметить мастоидиты. Так, в Египте и Нубии было найдено множество черепов с различными стадиями мастоидитов. Камни мочевого пузыря были обнаружены у жреца Амена эпохи XXI династии. Шесть случаев камней печени и три случая камней почек были найдены еще в эпоху II династии Фараонов (3210—2980 лет до н. э.) а также один случай камней желчного пузыря. В одном из своих случаев calculosis vesicalis, Ruffer обнаружил яйца глист (Bilharzia). В Bulletin of the Archeological Survey of Nubia описывается также случай хронического аппендицита у женщины-нубийки, с обширными сращениями, заходящими в левую подвздошную область. У этой женщины левое легкое было в спавшемся состоянии причем наблюдались массивные плевритические спайки.

Весьма многочисленны были находки, касающиеся переломов. Уже во времена IV династии Фараонов (2930—2750 лет до н. э.) были известны шины для лечения их. Эти шины, применявшиеся в те времена египетскими жрецами, ничем не отличаются от шин, ныне употребляющихся при лечении переломов в Абиссинии, Судане и на острове Борнео (G. E. Smith). Подобная шина была найдена и у Фараона Septah.

Произведенный нами опыт рентгенологического исследования египетских мумий, уже из предварительного разбора полученных на небольшом материале данных, позволяет сделать следующие выводы.

1) Рентгеновский метод исследования имеет значительное преимущество перед обычными методами, употребляемыми египтологами для исследования мумий и особенно перед методом анатомическим, так как позволяет довольно детально исследовать объект, не нарушая его целости и сохраняя таким образом его научную ценность для грядущих поколений.

2) Комбинация Фасных снимков с профильными даст возможность более точного антропометрического изучения мумий.

3) Варианты развития пояснично-крестцового отдела позвоночника имели место и в отдаленные времена (3500—2500 лет тому назад), о чем свидетельствуют обнаруженные нами случаи spinae bifidae occultae 1-го крестцового позвонка и случай sacralisatio totalis 5-го поясничного позвонка.

4) Признаки позднего и раннего рахита, обнаруженного нами у двух исследованных мумий, утверждают наше предположение о существовании рахита еще в эпоху XX династии фараонов.

5) Случай деформирующего спондилита у мумии № 4 подтверждает мнение авторов о распространении этого заболевания в древнем Египте. Однако, этиология спондилита у нашего экземпляра остается пока невыясненной.

В заключение, пользуюсь случаем, принести благодарность за содействие в проведении данной работы Б. Н. Вишневскому, Н. Д. Флитнер, А. В. Шмидту и особую признательность Г. И. Турнеру за разрешение провести все исследование в Рентгеновском Кабинете Ортопедической Клиники Военно-Медицинской Академии РККА, его ассистенту д-ру Новотельнову и д-рам Лившицу и Маркелову за непосредственную помощь при рентгенографировании.

ЛИТЕРАТУРА.

1. Bulletin of the Archeological Survey of Nubia. № 3, p. 131.
2. Dedekind. Durchleuchtung von Mumien mit Röntgenstrahlen. Prometeus, 1897, H. 8, S. 318—319.
3. Картер и Мейс. Тутанхамон. Москва, ГИЗ, 1927, стр. 131.
4. Lande, A. Les rayons X et les Momies Egyptiennes. La Nature, 1897, 25, p. 103—105.
5. Polard. Catalogue général des antiquités Egyptiennes du Musée du Caire. № 51001—51191, 1908.
6. Ruffer, A. British Medical Journal, 1910.
7. Smith, Elliot G. The Royal Mummies. London, 1923.
8. The Egyptian Mummies. London, 1927, p. 44—45.
9. Smith, E. G. and Ruffer. Zur histologischen Biologie der Krankheitserreger. H. 3, 1910.
10. Тураев, Б. А. Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях. Том IX, стр. 115.
11. X-Ray Research. Point out New Field in Museum Service-Suggestions. Vol. XXVI, March-April, 1926, № 2.

B. MICHAJLOVSKIJ.

Versuch einer Röntgenuntersuchung von ägyptischen Mumien.

Résumé.

Während seines Studiums der Anomalien in der Entwicklung der Wirbelsäulen bei Objekten der historischen Anthropologie hatte der Verfasser Gelegenheit eine Anzahl ägyptischer Mumien aus den Sammlungen

des Museums für Völkerkunde der Akademie der Wissenschaften zu Leningrad mit Röntgenstrahlen zu untersuchen. Im ganzen wurden fünf, im allgemeinen gut erhaltene, Mumien einer eingehenden Untersuchung unterworfen. Darunter waren zwei Kindermumien in unberührten Leichenbinden ohne Sarkophage, drei Mumien von Erwachsenen, darunter eine in einem Sarkophag aus Pappe von ziemlicher Dicke. Die Leichenbinden waren mit besonderen balsamierenden Stoffen getränkt, in denen ein bedeutender Prozentsatz von Elementen vorhanden war, welche die Röntgenstrahlen nicht durchlassen, wie z. B. Aluminium.

Besonders auf den Photographien der Kindermumien zeichnet sich deutlich der völlig erhaltene Bau des Knochengewebes ab, ebenso auch die Konturen der Weichteile und an einigen Stellen sogar die netzförmige Struktur der mit balsamierenden Stoffen durchtränkten Leichenbinden. Bei einer der Kindermumien wurden in der Hüftgegend Anzeichen von Rachitis, und ebenfalls Sarkolisation des fünften Kreuzwirbels gefunden. Bei einer der erwachsenen Mumien fanden sich Spuren später Rachitis (Genuvalgum), bei der anderen waren die Bogen des ersten Kreuzwirbels nicht zusammengewachsen (spina bifida occulta). Bei der weiblichen Mumie im Sarkophage mit dem Namen Nester (oder Jester), die der Bubastischen Epoche angehört, wurden auf der Höhe des kleinen Beckens eine metallische (vielleicht auch steinerne) menschenähnliche Figur von $15\frac{1}{2}$ *cm* Länge und einer Höchstbreite von 9, 6 *cm* gefunden. Das Alter der untersuchten Mumien schwankt zwischen 2500 und 3500 Jahren. Besonderes Interesse bietet die Mumie eines Mannes von ungefähr 40 Jahren mit starken Anzeichen deformierender Spondilitis in der Gegend der Brust- und Kreuzwirbel. Zum Schlusse empfiehlt der Verfasser die Röntgenuntersuchung von Mumien als eine für die Gegenstände selbst vollkommen unschädliche Methode, die es zu gleicher Zeit erlaubt, eingehende Untersuchungen ohne Zerstörung des Objekts vorzunehmen und so dasselbe für weitere wissenschaftliche Bearbeitung zu erhalten.

Объяснения к таблицам.

ТАБЛ. I. Снимок тазовой области мумии № 3 с именем Джестера. На уровне надлобковой области видны очертания плотной фигуры (Ушебти?).

ТАБЛ. II. Фасная рентгенограмма. Голова мумии № 4 Мапуи. Отчетливо видны черепные швы и лобные пазухи значительной величины.

Б. Г. Михайловский. Опыт рентгенологического исследования египетских мумий.



Б. Г. Михайловский. Опыт рентгенологического исследования египетских мумий.



Черепа из финских могильников.

(По материалам Антропологического Отдела МАЭ.)

Г. Ф. Дебец.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в Отделение Гуманитарных Наук
26 сентября 1928 года.)

Работающим в области изучения вопросов этногении и древнейших судеб финно-угров известно, как мало применения получили в освещении этих вопросов данные палеоантропологии. Причины этого заключаются, главным образом, в небрежном отношении к человеческим скелетам, составлявшем правило для прежних исследователей, далеко еще не изжитое до настоящего времени. Редким исключением являются раскопки Тарасова. Им доставлена небольшая серия черепов из финского могильника IX в., расположенного у с. Малый Полом Вятской губ. Черепа эти хранятся в Отделе Антропологии МАЭ (№№ 1312—1333). Серия состоит из 19 черепов. Из них 9 мужских, 8 женских и 2 юношеских неопределенного пола.[1] Небольшие серии доисторических черепов не приходится обрабатывать при помощи биометрии, особенно при выделении типов. Применимый к таким сериям метод дифференциального диагноза Чекановского не может дать ощутительных результатов, когда типы резко различны по количеству. В данном случае предлагается анализ чисто кранископический, результаты которого указывают на резкие отличия от основного преобладающего типа черепов №№ 1333 (♂) и 1322 (♀): первый — по форме носа и наклону лба, второй — по головному указателю, а также — по форме носа.

Сказанное подтверждается цифрами приложенных таблиц индивидуальных измерений и описательных признаков.

Общий тип Norma verticalis у ♂ преимущественно овоидный, у ♀, вследствие большого развития лобных бугров, пентагоноидный. Черепов эллипсоидной формы значительно меньше. По черепному указателю исследуемая группа относится к долихо- или мезокранам. Черепной указатель варьирует мало. Абсолютные размеры почти не выходят за пределы сред-

[1] Не вошли в описание 2 черепа; один из них, деформированный наподобие южно-русских «макроцефалов», представляет большой интерес и будет исследован отдельно. *Прим. ред.*

них величин. Высота средняя или большая, по указателям — средняя. Исключительное развитие в высоту № 1321 представляет очень крайний вариант. Лоб, в общем, широкий, довольно высокий и выпуклый с средне-развитым надбровьем. Темя округлое или слегка уплощенное. Затылок выступающий, форма его округлая (rotundus по Серджи) или слегка вытянутая (embolicus). Измеренные углы затылка также не показывают единства в его форме. У черепов с затылком типа rotundus угол наклона верхней части затылка (по Швальбе угол ламбды) значительно больше, т. е. самый наклон меньше, что, конечно, вполне естественно. Впрочем, по междурасовому масштабу, этот угол у всех черепов вообще скорее малый, т. е. верхняя часть чешуи затылочной кости значительно наклонена. Torus occipitalis или совсем отсутствует или очень слабо выражен. Слабо развит также protuberantia occipitalis externa, как и весь вообще мышечный рельеф в затылочной области. Сосцевидный отросток также редко достигает значительных размеров, чаще он средний или малый даже у мужских черепов. Лицо низкое и довольно широкое, встречаются, впрочем, и средне-широколицые черепа. Лицевой указатель варьирует в пределах типа хамэпрозопов у мужских. У женских черепов лицо абсолютно и относительно уже. Горизонтальная профилировка лица, если судить по развитию fossae caninae и по выступанию вперед скуловой кости и носового отростка верхней челюсти, средняя, но в частности fossa canina часто оценивалась баллом 3. В общем можно сказать, что лицо несколько уплощено по сравнению с европейским черепом, но в меньшей степени, чем это проявляется у монголов. Вертикальная профилировка слабая, почти все черепа ортогнатны, как по указателю Флоэура, так и по лицевому углу. Некоторое выступание заметно только в альвеолярном отростке. Нос средний, но чаще широкий. Выступание носа в горизонтальном сечении среднее или слабое, расположение носовых костей плоское или полукруглое. В сагиттальном сечении выступание носовых костей также не выходит за пределы средних размеров ни в ту ни в другую сторону. Профиль нижней части костной спинки носа прямой или вогнутый. На нижнем крае грушевидного отверстія часто заметны fossae praenasae, носовой шип (spina nasalis anterior) развит слабо или средне. Орбиты у ♂ низкие, у ♀ несколько выше, форма их подпрямоугольная или чисто прямоугольная (насколько, конечно, приближение к этой геометрической форме вообще возможно в орбите человека). В общем, исследуемую серию можно охарактеризовать следующим образом: среднедлинный, среднеширокий, высокий, субдолихо- или мезоцефальный, орто- и метриоцефальный череп. Широкий, довольно выпуклый лоб со средним надбровьем. Средневысокое и широкое, хамэпрозопическое, плосковатое и ортогнатное лицо; средний или широкий, средневыступающий нос; низкие орбиты.

ТАБЛИЦА 1.

Признак.	Пол.		Признак.	Пол.		Признак.	Пол.		Признак.	Пол.	
	♂	♀		♂	♀		♂	♀		♂	♀
Прод. диам.	183	177	Наим. шир. лба . . .	98	92	Уг. накл. затыл. отв.	—7,5°	—	Угол средн. части лица	91°	90°
Попер. диам.	142	133	Лобно-широтн. указ.	69	69	Inion.	1,6	0,8	Угол альв. части. . .	81°	82°
Черепной указ. . . .	78	75	Угол профиля лба . .	83°	84°	Proc. mastoid.	2,2	1,6	Fossa canina.	2,1	2,3
Высотн. диам. баз.-брегма 1	136	132	Брегм. угол Швальбе	57°	57°	Выс. верхн. части лица	68	66	Указ. высоты носа. .	78	83
Высотно-прод. указ.1	74	74	Glabella	3,9	2,1	Скуловой диам. . . .	138	125	Угол нос. костей. . .	26°	24°
Широтно-высотн. указ.1	95	100	Лобн. бугры	1,1	2,0	Верхне-лицев. указ. .	49	53	Spina nasalis	2,8	2,0
Высотн. диам. пор.-брегма 1	115	112	Теменн. бугры . . .	1,4	2,6	Указ. высоты лица .	94	97	Носовой указ. . . .	53	53
Высотно-прод. указ. II 1	63	63	Ламбд. угол Швальбе	78°	80°	Угол проф. лица . .	87°	86°	Орбитн. указ.	74	82

1 Не включая № 1321.

В средних цифрах, поскольку они имеют значение для небольшой серии, эта характеристика выражается.[1]

Переходя к сравнениям, прежде всего отметим близость к изучаемой серии 5 ♂ черепов из курганов по р. Иртышу в Тарском округе Тобольской губернии (1). Насколько можно заключить по весьма слабому описанию данных раскопок и географическому положению могильника, курганы эти древне-остяцкие. Во всяком случае, можно думать, что они не татарские и не русские и что древность их не восходит дальше конца первого тысячелетия нашей эры.

Абсолютные размеры этих черепов больше, чем в описанной нами серии. Из относительных отметим большую узколицесть, связанную с исключительным развитием высоты лица (76 *мм*). Богданов обращает также внимание на общий монгольский облик описанных им черепов.

Современные остяцкие черепа (2) низкоголовы.

На этом основании я сближал их (4) с одним из типов энеолитических черепов средней Сибири, от которых они отличаются, однако, более широким носом, в чем стоят ближе к исследованным финским и тобольским курганным черепам.

Черепа современных восточных финнов почти не изучены. На основании немногих признаков, сообщаемых Малиевым, они мало отличаются от древних финских, чего, однако, нельзя утверждать окончательно (5). Многочисленные доисторические черепа из Европейской России, собранные для Антропологической Выставки (1879 г.), с тех пор совершенно не изучались даже на основании опубликованных Богдановым индивидуальных измерений, в отношении всех главнейших размеров, совпадающих по методу с программой Монакского соглашения (6).

Южно-русские долихокранные черепа количественно более полно представленные в погребениях скифской эпохи (7,10), в Салтовском могильнике (9) (также неопубликованные измерения автора 41 черепа Салтовского могильника), в некоторых древне-славянских курганах особенно Суджанских (8), резко отличаются от восточно-финских по форме лицевого скелета. Они узколицы с очень сильной горизонтальной профилировкой, нос узкий и резко выступающий. В общем облике лицевого скелета нет ничего монголоидного. Тот же облик имеют немногочисленные черепа бронзовой эпохи, добытые Городцовым и Бобринским (10,11).[2]

Остановимся также на сравнении с весьма интересной для палеоантропологии России серией ладожских неолитических черепов (12). Не вдаваясь

---

[1] Не включая №№ 1333 и 1322.

[2] Эти черепа просмотрены мною лично в Музее Антропологического Института I МГУ. Для общей характеристики их достаточны, впрочем, и данные Бобринского и Анучина.

в подробности, отметим, что данная выше характеристика финских черепов Поломского могильника очень близка к таковой же Ладожских. Последние имеют лишь несколько меньшие размеры, и главным образом, более узкий мозговой череп. Также, как и в нашей серии, затылок их округлый или слегка выступающий.

В приложенных таблицах даются также измерения двух мужских черепов из другого финского могильника, расположенного в б. Симбирской губернии и раскопанного Поливановым в 1902 г. (известен в литературе под именем Муромского). Черепа эти также находятся в Антропологическом Отделе МАЭ (№ 1255, 1256). Оба они сходны, в общем, с суммарной характеристикой поломских черепов, будучи несколько длиннее и у́же, т. е. более долихокранны. В остальном же, особенно в форме лицевого скелета, они очень близко напоминают поломские, что позволяет считать описанный выше тип широко распространенным среди носителей древних восточно-финских культур.

ЛИТЕРАТУРА.

1. Богданов, А. П. Курганные черепа Тарского округа Тобольской губернии. Антроп. выст., т. II, стр. 263. Изв. О-ва Люб. Естеств., Антроп. и Этногр., т. XXXI. Труды Антропологического отдела, т. IV. М. 1878—1879.
2. Чугунов. Материалы для остеологии остяков. Изв. Томского унив., т. VI.
3. Sommier. Sirièni, Ostiacchi e Samoiedi dell' Ob. Archivio per l'antropologia e la etnologia, t. XVII.
4. Дебец, Г. Ф. Энеолитические черепа Иркутского края. Сев. Азия, № 4 (16).
5. Малиев. Материалы дли сравнительной антропологии. Тр. О-ва Естествоисп. при Казанск. унив., т. IV. 1874.
6. Богданов, А. Ряд статей. Антроп. выст., т. III.
7. Богданов, А. О могилах скифо-сарматской эпохи и краниологии скифов. Антроп. выст., т. III, стр. 263—278.
8. Богданов, А. Суджанское длинноголовое население по р. Пслу. Антроп. выст., т. II, стр. 180.
9. Чучукало, Г. Н. Верхне-салтовские черепа. Матер. по Антропол. Украины, Тр. Укр. Психо-неврол. инст., т. II, 1928.
10. Бобринский, А. Курганы и случайные находки близ местечка Смелы, тт. I и II.
11. Анучин, Д. Н. О черепах из курганов Изюмского уезда. Труды XII Археол. съезда, т. I. 1912.
12. Богданов, А. О черепах с Ладожской стоянки, в книге Иностранцева «Доисторический человек...» СПб. 1892.

ТАБЛИЦА 2.

	Инв. №.	Пол.	Возраст.	1. Продольный диаметр.	8. Поперечный диаметр.	17. Высота базион брегма.	20. Высота порион брегма.	9. Наименьшая ширина лба.	10. Наибольшая ширина лба.	12. Ширина затылка.	5. Носо-основной диаметр.	29. Лобная хорда.	30. Теменная хорда.
Поло́мские.	1328	♂	ad.	188	145	140	119	101	117	117	103	112	113
	1325	»	»	182	144	—	110	96	116	—	—	109	108
	1321	»	»	179	139	150	125	96	—	118	103	116	117
	1329	»	»	178	141	129	116	94	119	111	103	106	116
	1317	»	»	182	145	136	120	99	126	116	101	112	117
	1332	»	»	179	143	131	115	94	117	111	101	108	111
	1313	»	mat.	190	144	145	117	108	127	113	109	121	120
	1320	»	ad.	186	136	—	110	93	115	109	—	108	108
	1326	♀	»	180	132	137	113	96	110	110	98	112	109
	1323	»	»	174	131	—	111	93	110	—	98	106	96
	1314	»	»	—	—	—	—	94	125	—	—	110	111
	1318	»	»	179	139	—	109	88	111	112	—	111	110
	1315	»	»	180	139	—	116	92	114	109	—	108	123
	1319	»	j.-ad.	176	126	—	—	93	110	102	—	106	108
	1331	»	j.-ad.	174	130	126	113	85	106	95	96	114	109
	1333	♂	ad.	—	136	—	106	82	111	—	—	108	106
	1322	♀	»	165	144	—	110?	97	124	—	—	109	104
	1312	?	juv.	177	144	132	114	97	119	105	92	106	123
	1316	»	juv.	167	139	—	110	94	109	—	—	105	104
Муромские.	1255	♂	ad.	195	141	135	118	103	120	114	113	114	114
	1256	»	ad.	185	137	134	109	102	114	111	109	104	113

Инв. №.	31 (1). Хорда верхней части затылка.	31. Затылочная хорда.	26. Лобная дуга.	27. Теменная дуга	28 (1). Дуга верхней части затылка.	28. Затылочная дуга.	23. Горизонтальная окружность.	25. Сагиттальная дуга.	24. Поперечная дуга.	32. Угол профиля лба.	32 (1a). Угол наклона лба.	33 (1). Угол наклона верхней части затылка.	33. Угол наклона затылка.	34. Угол наклона затылочного отв.
1328	62	103	130	125	65	124	540	379	323	85°	54°	84°	112°	— 2°
1325	70	—	122	120	72	—	534	—	309	82°	49°	91°	—	—
1321	67	104	128	129	68	119	523	376	322	84°	52°	94°	116°	— 8°
1329	63	92	118	135	66	112	525	365	312	81°	50°	97°	122°	—10°
1317	62	98	126	131	65	112	536	369	316	84°	50°	97°	118°	—10°
1332	71	96	122	125	75	116	512	363	302	—	—	—	—	—
1313	69	100	138	132	72	125	545	395	330	—	—	—	—	—
1320	56	92	120	121	59	111	518	352	300	—	—	—	—	—
1326	63	101	126	122	69	120	504	368	290	83°	48°	94°	119°	— 1°
1323	—	—	119	104	—	—	490	—	305	85°	52°	—	—	—
1314	—	—	121	129	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
1318	58	97	125	122	60	114	506?	361	296?	—	—	—	—	—
1315	53	92	123	139	53	109	499	371	312	—	—	—	—	—
1319	52	—	124	119	54	—	495	—	—	—	—	—	—	—
1331	50	87	133	121	55	107	482	361	306	—	—	—	—	—
1333	—	—	120	120	—	—	—	—	300	77°	45°	—	—	—
1322	60	—	124	117	63	—	504	—	320	83°	49°	97°	—	—
1312	53	90	118	141	56	106	506	365	327	93°	59°	91°	117°	+ 1°
1316	—	—	117	117	—	—	—	—	298	88°	54°	—	—	—
1255	72	96	128	129	76	123	542	380	312	78°	48°	89°	119°	+ 2°
1256	69	94	114	130	69	113	525	357	295	82°	51°	89°	118°	— 4°

ТАБЛИЦА 2 (продолжение).

32 (2). Брегматический угол Швальбе.	33 (1b). Ламбдатический угол Швальбе.	38. Вместимость (по формуле Lee).	40. Длина основания лица.	47. Полная высота лица.	48. Высота верхней части лица.	43. Верхне-лицевая ширина.	46. Средне-лицевая ширина.	45. Скуловой диаметр.	55. Высота носа.	54. Ширина носа.	44. Биорбитальная ширина.	49 (a). Интерорбитальная ширина.	A. Дуга переносья.	57. Наименьшая ширина носовых костей.	57 (1). Наибольшая ширина носовых костей.	51 (a). Ширина орбиты.	52. Высота орбиты.	72. Угол профиля лица.	73. Угол профиля средней части лица.	74. Угол альвеолярной части.	75 (1). Угол носовых костей к линии профиля.	65. Ширина мыщелков.	66. Ширина гонионов.	69. Высота симфиза.	70. Высота ветви.	71. Ширина ветви.
54°	79°	1492	101	—	67	112	103	141	46,5	27	107	26	32	8	15	42	32	85°	90°	79°	20°	—	—	—	73	35
53°	82°	1375	—	—	63	106	94	133	48,5	25	100	24	31	11,5	18	41	31	87°	90°	82°	32°	—	—	—	—	—
59°	81°	1451	93	—	72	108	104	142	53	25	102	22	30	7	18	43	32	89°	91°	83°	31°	—	—	—	—	—
60°	81°	1386	101	—	68	104	97	132	50	28	102	22,5	27	9	21	45	32	86°	93°	81°	20°?	—	—	—	—	—
59°	84°	1470	92	—	68	109	98	140	53	27	102	22	29	8	15,5	41	30	89°	90°	80°	27°	—	—	—	—	—
60°	73°	1397	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
58°	74°	1481	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
51°	72°	1345	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
58°	80°	1260	95	—	72	105	102	130	52	27	101	—	—	—	—	39	33	83°	86°	78°	—	—	—	—	—	—
—	—	1201	95	114	67	100	92	120?	48	25	93	24	29	9	14	36,5	31	89°	93°	86°	24°?	—	—	29	60	29,5
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10	—	—	—	—	—	—	—	128	105	32	64	33
57°	80°	1274	—	—	—	95	—	—	—	—	—	—	—	8	—	38	30	—	—	—	—	107	83	32	65	32
59°	82°	1348	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
55°	78°	—	—	—	59	101	94	125?	47	26	93	22	25	9	17	36	28	—	—	—	—	—	—	—	—	—
57°	81°	1209	—	—	—	—	—	—	—	—	—	18	23	8	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—.	—	118	70	101	97	134	49	22	95	21	30	7,5	14	39	33	83°	85°	81°	38°	119	96	33	66	37
61°	80°	1244	—	—	68	105	103	—	52	25	96	19	27	12	16	40	30,5	89°	91°	86°	34°	—	—	—	—	—
61°	85°	1356	88	—	55,5	99	81	115	46	23	90,5	23	26	10	18	36,5	29	91°	94°	83°	26°	—	—	—	—	—
—	—	1222	—	—	52	97	89	—	41	22	89	19,5	—	4	—	36,5	31	85°?	89°?	79°?	—	—	—	24	53	26
58°	74°	1498	110	—	72	115	99	138	51	28	107	24	36	9	19	42	32	87°	93°	80°	23°	—	—	—	—	—
52°	73°	1335	110	—	72	111	105	139	56,5	28	105	22	31	10	19	42	31	83°	84°	78°	30°	—	—	—	—	—

ТАБЛИЦА 3.

	Инв. №	Пол.	Черепной ук. 8 : 1.	Выс.-прод. ук. 17 : 1.	Выс.-прод. ук. 20 : 1.	Шир.-выс. ук. 17 : 8.	Лобно-попереч-ный ук. 9 : 8.	Черепно-лицевой ук. 45 : 8.	Лобно-скуловой ук. 9 : 45.	Ук. выступания лица 40 : 5.	В.-лицевой ук. 48 : 45.	Носовой ук. 54 : 55.	Ук. выступ. носа 49а : А.	Орбитный указ. 52 : 51а.	Norma verticalis (Sergi).	Norma occipitalis.[1]	Лоб (покатый, средний, высокий).	Темя (округлое, уплощенное, плоское).	Затылок (Ser.) (Cuneatus, Embolicus, Rotundus, Sphyroides).	Glabella (Martin) (1—2—3—4—5—6).
Поломские.	1328	♂	77,1	74,5	63,3	96,5	69,7	97,2	71,6	98,0	47,5	58,1	81,3	76,2	pent.	крыш.	выпукл.	округл.	rotund.	4
	1325	»	79,1	—	60,4	—	69,7	92,4	72,2	—	47,4	51,6	77,4	75,6	ovoid.	сводч.	средн.	»	»	3
	1321	»	77,6	83,8	69,8	107,9	69,1	102,2	67,6	90,3	50,7	47,2	73,3	74,4	ellips.	крыш.	»	»	»	4
	1329	»	79,2	72,5	65,2	91,5	66,7	93,6	71,2	98,1	51,5	56,0	83,3	71,1	ovoid.	полуэлл.	»	уплощ.	»	3
	1317	»	79,7	74,7	65,9	93,8	68,3	96,5	70,7	91,1	48,6	50,9	75,9	73,2	ellips.	крыш.	»	округл.	»	5
	1332	»	79,9	73,2	64,2	91,6	65,7	—	—	—	—	—	—	—	ovoid.	полуэлл.	»	»	embol.	4
	1313	»	75,8	76,3	61,6	100,7	75,0	—	—	—	—	—	—	—	»	крыш.	выпукл.	»	»	5
	1320	»	73,1	—	59,1	—	68,4	—	—	—	—	—	—	—	»	полуэлл.	покат.	уплощ.	»	3
	1326	♀	73,3	76,1	62,8	103,9	72,6	98,5	73,9	97,0	55,4	51,9	—	84,6	ellips.	крыш.	средн.	»	rotund.	2
	1323	»	75,3	—	63,7	—	71,0	91,6	77,5	97,0	55,8	52,1	82,7	84,9	pent.	сводч.	выпукл.	»	embol.	2
	1314	»	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	ellips.	—	средн.	округл.	—	3
	1318	»	77,6	—	60,9	—	63,3	—	—	—	—	—	—	78,9	pent.	крыш.	выпукл.	уплощ.	embol.	3
	1315	»	77,2	—	64,5	—	66,1	—	—	—	—	—	—	—	ovoid.	сводн.	»	»	»	2
	1319	»	71,6	—	—	—	73,7	99,2	74,4	—	47,2	55,3	88,0	77,8	pent.	»	»	округл.	»	2
	1331	»	74,7	72,5	64,9	97,0	65,4	—	—	—	—	—	78,4	—	ovoid.	»	»	уплощ.	»	1
	1333	♂	—	—	—	—	60,3	98,5	61,2	—	52,2	44,9	70,0	84,6	»	»	покат.	округл.	—	4
	1322	♀	87,2	—	66,6	—	67,4	—	—	—	—	48,1	70,4	76,2	sphaer.	»	средн.	уплощ.	rotund.	3
	1312	?	81,4	74,5	64,4	91,6	67,4	80,0	84,4	95,7	48,3	50,0	88,5	79,5	ellips.	»	выпукл.	округл.	embol.	1
	1316	»	83,2	—	65,9	—	67,6	—	—	—	—	53,6	—	85,0	ovoid.	шаровидн.	»	уплощ.	»	1
Муромские.	1255	♂	72,3	69,2	60,5	95,7	73,1	97,9	74,6	97,3	52,2	54,9	66,7	76,2	ellips.	крыш.	покат.	округл.	»	5
	1256	»	74,1	72,4	58,9	97,8	74,5	101,5	73,4	100,9	51,8	49,6	71,0	73,8	»	»	средн.	»	»	3—4

[1] По Мартину (Lehrbuch, рис. 262, 263, 265, 266) — формы сводчатая, крышеобразная, шаровидная, полуэллиптическая.

ТАБЛИЦА 3 (продолжение).

Надбровные дуги (Martin) (0—1—2—3).	Лобные бугры (0—1—2—3—4).	Теменные бугры (0—1—2—3—4).	Torus occipitalis (0—1—2—3—4).	Inion (Broca) (0—1—2—3—4—5).	Processus mastoideus (1—2—3—4).	Форма лица (Sergi).	Fossa canina (0—1—2—3—4).	Переносье (плоское, полукруглое, крышеобразное).	Spina-nasalis (1—2—3—4—5) (Broca).	Нижний край apertura pyrif. (Martin).	Профиль спинки носа (—1; 0; +1).	Форма носов. отверстия (сердцев., треугольн., грушевидн., округл.).	Форма орбиты (прямоугольная, подпрямоугольная, округлая).	Выступание подбородка (—1, 0+1+2+3).	Глубина нижнечелюстной вырезки (1—2—3—4).	ПРИМЕЧАНИЯ.
1	0	2	0	1	2	—	2—3	полукр.	2	f. praen.	—1	треуг.	подпрям.	—	3	
1	1	2	0	1	2	—	3	»	3	f. praen.	0	»	»	—	—	
1	2	0	0	1	2	—	0	»	4	antrop.	+1	сердц.	»	—	—	
1	1	2	1	1	2	—	3	плоск.	2	f. praen.	—1	грушев.	округл.	—	—	сильно сужены pterion'ы.
2	2	1	1	1	3	—	2	»	3	antrop.	—1	»	прямоуг.	—	—	
1	1	1	1	3	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	х-образны pterion'ы.
1	2	2	1	3	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	torus sagitt. o. fr. 1.
1	0	1	0	2	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
1	2	2	0	0	2	—	2	—	2	f. praen.	—	треуг.	округл.	—	—	
1	2	2	0	—	1	ell.-tetr.	3	плоск.	2	antrop.	0	»	подпрям.	+2	2	
1	1	1	—	—	—	—	—	полукр.	—	—	0	—	—	+2	2	
1	3	4	0	0	1	—	—	»	—	—	—	—	подпрям.	—	—	сужены pterion'ы.
1	3	3	0	2	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	метопизм; сужены pterion'ы.
1	2	3	0	0	—	—	2	плоск.	2	f. praen.	—1	грушев.	прямоуг.	—	—	torus palatinus 1.
1	1	3	0	2	2	—	—	полукр.	—	—	—	—	—	—	—	
1	1	2	—	—	1	ellips.	3	крышеобр.	3	antrop.	+1	грушев.	подпрям.	+2	2	
1	2	1	0	1	1	—	3	полукр.	4	»	+1	»	округл.	—	—	
0	3	3	0	0	1	—	1	плоск.	3	inf.	0	треуг.	подпрям.	—	—	
0	2	3	—	—	1	ovoid.	2	»	2	»	—	»	»	0	2	
2	1	1	2	3	4	—	2—3	полукр.	1	f. praen.	0	»	прямоуг.	—	—	
1—2	1	0	2—3	3	3	—	3	»	2	antrop.	0	»	»	—	—	носо-блоковый шип справа.

G. DEBETZ.

Schädel aus finnischen Gräbern.

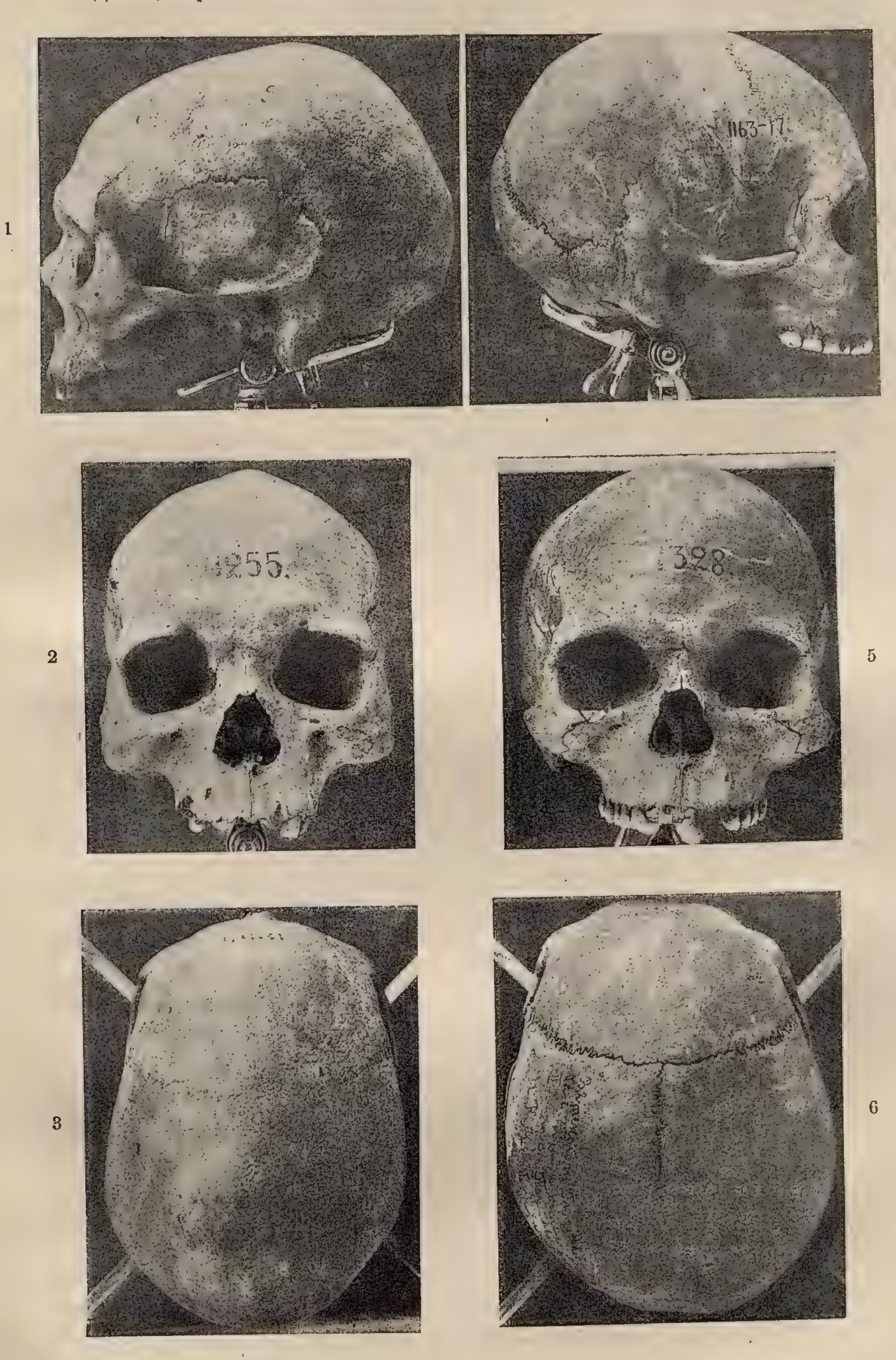
Résumé.

In der Arbeit wird eine Reihe von Schädeln (19) aus einem finnischen Grabhügel des IX. Jahrhunderts untersucht, der in der Nähe des Dorfes Maly Polom im Gouvernement Wjatka gelegen ist. Der Grabhügel wurde von Tarasov ausgegraben. Die Schädel befinden sich in der Anthropologischen Abteilung des Museums für Völkerkunde in Leningrad. Die untersuchte Reihe lässt sich folgendermassen kennzeichnen: mittellang, mittelbreit, hoch, subdolicho- oder mesocephal, ortho- und metriocephal. Die Stirn ist breit und ziemlich vorstehend mit mittleren Brauenbögen. Das Gesicht ist mittelhoch und breit, hameprosopisch, etwas flach und orthognatisch. Die Nase mittel oder breit, mittelmässig hervortretend; die Augenhöhlen niedrig. Die Durchschnittsziffern sind in einer Tabelle angegeben. Der Verfasser führt zur Vergleichung folgende Schädelreihen an: fünf Schädel aus Kurganen vom Irtysch im Kreise Tarsk des Gouvernements Tobolsk, heutige ostjakische Schädel, heutige finnische Schädel, Schädel aus dem Saltowschen Grabhügel, Schädel der Bronzezeit aus den Ausgrabungen von Gorodcov und Bobrinskij, neolithische Schädel vom Ufer des Ladogasees und Schädel aus dem Muromschen Grabhügel. Auf Grund dieser Vergleiche kommt der Verfasser zum Schlusse, dass der von ihm beschriebene Schädeltypus unter den Trägern der alten ostfinnischen Kulturen weit verbreitet war.

Объяснения к таблице.

Рис. 1. Череп из Поломского могильника Глазовского у. Вятской губ. Уменьш. N. facial. Съемка всюду в кубус-краниофоре.
Рис. 2. То же N. lateral.
Рис. 3. То же N. vertical.
Рис. 4. Череп из Муромского могильника Симбирской губ. N. facial.
Рис. 5. То же N. lateral.
Рис. 6. То же N. vertical.

Г. Ф. Дебец. Черепа из финских могильников.



1 2 3 5 6

Душа и ее свойства по представлению телеутов.

А. В. Анохина.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 14 сентября 1928 года.)

Большинство телеутов — шаманисты; естественно, что все явления природы, а в частности — психические переживания их, преломляются чрез призму шаманской идеологии. В такой же окраске они передают свое представление о душе.

Настоящая исследовательская статья была написана в 1912 г. В 1928 г. она была значительно пополнена и путем опросов проверена.

В систематизации настоящего материала ближайшее участие принимали телеуты: Г. М. Токмашов, Р. Хлопатин, кам Канакай (ныне умерший) и С. Максимов.

По представлению телеутов душа человека имеет семь свойств: *kут, ју̇ла, тын, ӱзӱт, сӱнä, сӱр* и *jäl-салkын.*

Перечисленные свойства проявляются в различные периоды жизни человека, а именно: до рождения человека, вернее — до зачатия в утробе матери, при земном существовании и в период посмертного существования.

Кут и јула.

Кут понимается двояко: как зародыш (embryo), от которого начинается бытие человека, и как сила, поддерживающая бытие человека. *Кут,* как зародыш, приходит извне и воплощается в человека. По мнению телеута-шаманиста, он дается человеку от небожителя *Ӱlгäн'*я — творца человеческого *kут'*а — *Äнäм-Јајучы,* по-русски «мать-творец» — живущего на 4-м слое небесной сферы.

Кут, ниспосланный *Äнäм Јајучы,* воплощается в утробе матери и принимает вид красного червяка *(кызыл kурт).* Этот зародыш в дальнейшем переходит по естественному развитию в обычный плод человека.

Чадородие у телеутов объясняется присутствием *kут'*а, безчадие, наоборот — отсутствием *kут'*а. Мать и отец, не рождающие детей, считаются

лишенными, по воле *Äнäм-Јајучы, kут*'а *(kуды јоk кіжі)*. Таковые родители обращаются с просьбою о даровании *kут* на детей к другим родовым *Ӱлгäн*'ям или же к земным духам: *Ада-кіжі* и *Јō-kан*'у. В этих случаях приносятся кровавые жертвы ради умножения в доме голов *(ӱі толо баш учун)*.

Если после такого жертвоприношения вскоре рождается дитя, то рождение его истолковывается милостью духа, а сам ребенок считается творением духа: *ада кіжідäң јајалған, јō адазынаң јајалған, ӧрӧгі бајанадаң јајалған* — от Адама сотворенный, от отца сомов сотворенный, от верховного духа сотворенный.

Дух, даровавший *kут* на детей, по убеждению телеутов, кладет на их тело метку — *мäң* (родимое пятно), или дает им курчавые волосы — *јіlбäр чач*.

Ӱлгäн'ю или земному духу, от которого получен *kут*, через пять лет родители приносят вновь кровавую жертву и просят долголетие ребенку. Детей, дарованных духами, в Чолухое имел телеут Шаади, ныне умерший. Так говорят туземцы.

Кут (embryo), давший начало бытию человека, остается жить с ним и расти. В этом случае он приобретает смысл особой силы, поддерживающей бытие человека. В сознании телеута он очень ценится. На этом основании этот *kут* сравнивается с драгоценным металлом — с золотом с конскую голову и с серебром с овечью голову:

Ат бажынча алтын kут,
Коі бажынча кӱмӱш kут.

В обычных разговорах этот вид *kут*'а еще больше реализуется. Он понимается как двойник, который может отделяться от человека, жить вне его и снова сообщаться человеку.

Кут, отделившийся от человека, переживает превращение — метаморфозу. Его превращение или видоизменение начинается с момента выхода из человека и продолжается до момента, когда кам (шаман) поймает и возьмет в свои руки для того, чтобы снова возвратить в человека.

Кут метаморфозный называется *јула*. По существу *јула* — тот же *kут*, но вышедший из человека, блуждающий и не попавший обратно в человека.

Куды чыкты,
Јула јастыkан-јат —

kут вышел, *јула* идет мимо, не может попасть, ошибается.

Но если в понимании телеута *kут* и *јула* тождественны, все же рассказы о проявлениях *kут* по выходе его из человека приписываются большею частью *јула*.

Рассказы эти следующие. Отделение *кут*'а от человека бывает двоякое: непроизвольное и произвольное. Непроизвольное отделение происходит при испуге, в момент бессознательного состояния человека. О таком случае обычно говорят: *кіжі коркуп, куды чыкты* — человек испугался, его *кут* выскочил.

Как только из человека вышел *кут,* единство человека нарушается, оно как бы раскалывается на две половины, которые начинают жить каждая порознь — человек сам по себе, а *кут,* переходящий потом в *јула,* сам по себе. Вследствие этого человек начинает хворать, и если при помощи кама не возвратит в себя *кут,* то умирает.

Отсутствие *јула* или метаморфозного *кут*'а в человеке замечается непосредственно после испуга, а иногда чрез продолжительное время.

Отсутствие *јула* замечает или сам человек, или посторонние, или, наконец, шаман. Сам человек отсутствие *јула* определяет по болезни и сновидениям: *ох, јулам јок,* говорит больной, *камҕа барып јулам урдурадым* — *јула* нет, пойду к каму, чтобы возвратил мне *јула.*

Шаман отсутствие *јула* в человеке определяет через гадания на *толу.* *Толу* — мужские и женские рубахи, а также и халаты, которые подвешиваются к стене при камлании духу в качестве приношения или выкупа. Пред моментом приношения, кам тщательно осматривает их чистоту. При осматривании иногда замечает по ленточке, подвешиваемой здесь же, отсутствие в человеке *јула.*

К сказанному необходимо добавить следующее. Одной из важных интимных функций кама при всяком камлании является тщательный контроль на всех проходимых им этапах *(пӯдак).* При контроле у доброго или злого духа он ищет *јула.* Если найдет, то схватывает его и отправляет к месту жилища больного с сопутствующим духом *Баі-Сӧт*'ом. При вручении *јула* кам говорит:

Јäр сӯҥа, јäттӧн тӯҥа,	— К месту своего обитания (букв. к земле, воде), к семидесяти своим горам,
Сäгіс кыјын, тӧрт толуҕуҥа,	К семи стропилам, к четырем своим углам,
Аланчыҕыҥа, ак јалбыжыҥа...	К своей юрте, к своему белому огню (возвратись!)
Кӧзі јаманҕа кӧрӱнбä,	Худому глазу не показывайся,
Кӱні јаманҕа кабылба,	Зложелателю не попадайся,
Азраҕан болзо адаҥа,	К питавшему тебя отцу,
Äмістрäгäн äнäҥä	К матери, кормившей тебя, назад возвратись!
Оіто јан —	

По выходе из человека *јула,* по одним версиям, живет в пространстве, на свободе, и витает по углам избы, амбара у своего хозяина или у

соседей. В это время человек, которому он принадлежит, страдает болезненной спячкой: где сидит, там и спит. Перекочевывая с одного места на другое, *јула* в ночное время за окном иногда свистит. Услыхав свист, хозяин дома, при чтении молитвы — *алкыш,* растворяет настежь дверь, сам выходит на улицу, бьет в железный ковш, заманивает *јула* в избу. *Јула* идет на звуки. Когда хозяин зайдет обратно в дом, то неплотно притворяет дверь и держит ковш в отверстии. *Јула* на звуки проходит в щель двери. Хозяин зачерпывает его ковшом и, с произнесением магических слов: *оп ҟурый,* ковш быстро окутывает тряпкой и завязывает веревочкой. *Јула* считается пойманным. В дальнейшем ковш ставится в укромное место на печку или на полати.

Утром кам узнает, кому принадлежит *јула.* Бывает так, что человек, в котором кам признал отсутствие *јула,* ранее совершенно этого не замечал.

Пойманного *јула* кам возвращает человеку вдуванием в правое ухо чрез кулак *(јулазын урды).* По другим версиям, *јула,* по выходе из человека, непосредственно попадает в руки или добрых духов — *сом*'ов и дочерей *Ӱлгӓн*'я или злых духов — *јаман ҟӧрмӧстӧр.*

По убеждению телеутов, те и другие духи невидимо окружают человека и бдительно наблюдают за ним. Как только отделился от человека *јула,* духи схватывают его. Добрые духи *јула* хранят у себя для того, чтобы потом возвратить человеку, а злые — чтобы взять за него выкуп-жертву. Они — алчные.

Из всех доброжелательных духов *(бајана)* дочери *Ӱлгӓн*'я обнаруживают особенную готовность приходить на помощь к человеку во время испуга. При тревожном стуке на земле, с быстротой молнии они спускаются с 14-й небесной сферы к человеку и, рассыпаясь как горох, окружают его *(кыйҕылуҕа ҟыпчылулар* — при тревожном стуке сжимающиеся).

Человек, лишившись *јула,* не знает, к какому духу попал его *јула.* Об этом узнает один кам чрез посредствующего духа, духа дверей — *ӓжік-піі.*

Если *јула* окажется в руках доброго духа — *бајана,* то шаман (кам) с помощью своих духов-помощников *(калың чӓрӱ* — большое войско) беспрепятственно берет *јула* и возвращает чрез вдувание в правое ухо больному.

Если *јула* попал в руки злого духа, то в лучшем случае для возвращения его, как сказано раньше, дается выкуп-жертва. На этом развязка и кончается. Но *јула* человека, попавши в руки злых духов, может подвергаться и худшим положениям: злые духи могут пожирать *јула (јуланы јудуп іиді).* Когда постигает такая участь *јула,* то он считается умершим и ушедшим на другой свет *(ол јӓрӓ барар).* Человек в таких случаях

долго и тяжело болеет, а потом умирает. Так как возврата для *јула* уже нет, то теряет чрез это и человек жизненную силу для своего существования. Рассказывают телеуты и о других положениях *јула.*

Јула может жить в руках злых духов несколько лет. За свое пребывание он оскверняется — *кірlÿ болуп јат.* Возвращая такого *јула* человеку, шаман предварительно посылает его для очищения в мифическое молочное озеро с такими словами:

Аршын была аластап	Очистись курением можжевельника,
Ак сÿт кöl была јунуп тур!	В бело-молочном озере омойся!

Иногда злые духи долго ловят блуждающего *јула.* Во время ловли в злобе неосторожно схватывают его и наносят повреждения. Эти повреждения передаются на тело человека, которому принадлежит блуждающий *јула.* Так объяснили камы искривление двух нижних ребер правого бока у телеута Клементия из улуса Чарги. Но после камлания с жертвоприношением черной овцы дверному духу: *бії-äжігі,* у Клементия ребра исправились.

У телеутов религиозно-фанатичных наблюдается много случаев галлюцинаций. По их убеждению, можно видеть злых духов. Если человек увидит *кöрмöс*'а (злого духа), то стрелять в него нельзя, потому что можно убить *јула,* которым *кöрмöс* защищается от стрелка. Застреленный *кöрмöс* лежит три дня мертвым, а потом оживает.

Когда вихрь вертится по солнцу, то вместе с ним невидимо вертятся *јула* и кам, если против солнца — злые духи. В последнем случае телеуты закрывают уши ладонями, чтобы не вышел *kут* и кричат: *шау, ҕау!...*

Есть также рассказы, что кам может отнимать *јула* от человека и отдавать такового в обмен злому духу на другого *јула.* Это всегда делается секретно. За украденным *јула* бывает погоня другого кама. Происходит между двумя камами, при помощи их духов, состязание, иногда на довольно большом расстоянии. Человек, лишившись в таких случаях *јула,* умирает от припадка. Этот печальный случай телеуты всегда ставят в связь с кражей *јула.*

До сих пор говорилось о непроизвольном отделении *јула,* но бывает еще, как сказано раньше, произвольное отделение *јула.*

Произвольно отделяется *јула* у двух лиц: у кама и его помощника — *паітал-башчы* в то время, когда совершается мистерия. Кам (шаман) и его помощник башчы, по смыслу мистерии, путешествуют в различные области, но путешествуют не сами, а своими двойниками — *јула.* Удалившись мысленно на несколько этапов от дома, кам иногда возвращает с пути *јула* башчы домой, поручая его, опять, сопутствующему духу *Баі-Сöт*'у. При

окончании же камлания берет от него и чрез правое ухо вдувает в *пайтал-башчы.*

Јула человека может уносить с собой в загробную жизнь умерший. Если по смерти мужа вскоре умирает его жена, а за ней дети и друзья мужа, то это явление объясняется телеутами похищением их *кут*'а умершим. В таких случаях говорят:

Јулазын алып партыр,
Пу ӧлӱп пāды —

јула взял (умерший), от этого они умерли.

К непроизвольному отделению *кут*'а можно отнести и следующий еще рассказ.

Кут похищается камом у человека с целью причинить смерть последнему. Так делает кам в ссоре. Если человек, нанесший каму обиду, вскоре умирает, то думают, что его съел кам *(кам јiгäн).*

Кроме человека *кут* имеют животные *(малдың куды)* и растения.

Кут животных понимается как зародыш, от которого начинается бытие, и как жизненная сила, поддерживающая его дальнейшее существование.

Кут животных, как зародыш, посылается на землю от небожителя, второстепенного *Ӱлгäн*'я — *Äрмäн-Кāн*'а, живущего на третьей небесной сфере *(ӱч кат).*

Кут животного, как уже жизненную силу, может уносить с собой на тот свет умерший глава семьи, — скотина тогда начинает издыхать *(малдың кудын алып парган, мал ӧl-јат* — он *кут* скота взял, от этого скот издыхает).

Кут растений понимается как зародыш. Он дается от *ыјык*'ов — духов рек, озер, долин. Весной *ыјык*'ам приносят жертву; их просят охранять траву, хлеб от кобылки, мышей, червей и других вредителей. Если летом бывает хороший урожай травы, то телеуты говорят: *ыјык ӧлӧң чоптың кудын бäрдi* — *ыјык* послал на траву *кут.*

Т ы н.

Тын есть духовное свойство, присущее человеку, скоту, зверям, птицам, гадам, траве и лесу. Всё перечисленное по-телеутски называется так: *јӱгӱрäр ајакту, учар канатту, ар тынар тынду* — ходящие — на ногах, летающие — на крыльях, всё (это) дышущее — с душой.

По отношению к человеку *тын* понимается различно. Во-первых — как душа, которая за злые дела по смерти человека подвергается мучению. На этом основании, когда человек делает другому зло, последний говорит:

тыныңды äзäбäi jазың-ба, тыныңның kыiналаттаның бiлбäi jазың-ба? — про душу разве не думаешь, что душа твоя будет мучиться? Во-вторых, *тын* в связи с человеком понимается как способность дышать. Этой способности не имеют камни. В-третьих, *тын* есть жизнь, которая, по выражению телеутов, может порваться: *тының ÿзÿлзiн* — жизнь твоя пусть порвется! Так говорят в злобном настроении.

В момент смерти *тын* выходит из человека: *тыны чыkты*, или *тыны koђып парды* — дыхание прекратилось, т. е. человек умер (букв. душа его убыла). В связи с этим вопросом стоит камский *тын-бура*, имеющий, впрочем, свои особенности.

Тын-бура — камская душа, как эмоциональная сила, которая делает кама способным совершать служение или иметь интимную связь с сухами. При камлании *тын-бура* в кама входит, после камлания — удаляется.

Каждый телеутский кам особенно предупредительно относится к своему *тын-бура*. На этом основании, после совершения обряда, он усылает своего *тын-бура* в скрытое место.

Тын-бура после смерти одного кама передается другому, молодому или начинающему каму. Такой передачей выражается духовное камское преемство.

Кам с камом при помощи своих духов могут иметь состязание. Во время состязания более сильный кам похищает *тын-бура* своего противника, отрубает у последнего ноги и голову. *Тын-бура* умирает; чрез два-три дня умирает и сам кам, которому принадлежал он. В других случаях побежденный кам отделывается только болезнью и совершенно становится здоровым, если соединится с своим похищенным *тын-бура*. Об этих камских состязаниях среди шаманистов встречается много рассказов самого легендарного содержания.

По отношению к животным и птицам *тын* является как душа, впрочем не подвергающаяся наказанию; во-вторых — как физиологический процесс дыхания и, в-третьих — как жизнь. Здесь понимание *тын* аналогично человеческому.

В растительном царстве *тын* понимается как способность расти. Когда выпадает дождь и зазеленеет трава, посевы и лес, телеуты говорят: *öлöңнiң, аштың тыны кiрдi* — траве, хлебу рост пришел. В других случаях они думают, что растения дышут — *тынду* и имеют способность испытывать причиняемую им боль. Старые люди — без сомнения, мистики — не рубили лес и не рвали травы без надобности, чтобы не причинить растению боль. По их понятию, у растения нет *тын* — как души, со смертию исчезающей. Жизнь растения бессмертна и беспрерывна, потому что корень остается в земле, и растение вечно может поддерживать свое бытие.

Сӱр.

Сӱр по-русски можно перевести: образ, облик предмета. Портрет, фотографическую карточку, рисунки на бубне телеуты называют *сӱр*. Такой же образ есть у скота и у человека.

Но *сӱр* скота и *сӱр* человека понимаются различно.

Сӱр скота отделяется в момент смерти и переселяется в загробную жизнь. На этом основании среди телеутов в некоторых местах сохранился обычай закалывать любимую лошадь умершего для того, чтобы дать возможность последнему на том свете ездить на ней. Обреченную лошадь для умершего приготовляют особым образом. В день смерти человека животное приводят к дому, где покрывают дорогими коврами, обвивают шалями, а в гриву и хвост вплетают шелковые ленты. При погребении лошадь впрягают в сани и телегу или увозят на ней тело умершего на кладбище.

После похорон лошадь, во всем убранстве и в седле, кормят семь дней. За эти семь дней ее водят по домам, пашням и покосам родственников и знакомых. В силу существующей традиции, всякий обязан принять лошадь, накормить овсом, а вожатого угостить чаем и вином.

Чрез семь дней лошадь колют. Мясо съедают, седло и ковры отдают бедным людям. Иногда лошадь не колют, а после обычного приготовления отдают опять бедняку для пользования. Такой подарок носит смысл милостыни: *jäдiм болзын* — чтобы была чрез это польза умершему. Нужно отметить, что вся эта церемония с лошадью происходит в первый поминальный день по умершем.

Скотский *сӱр* большое значение имеет при камских жервоприношениях: он, главным образом, а не мясо только животного, идет в жертву как искупительный дар тому или иному духу. Это — самая существенная догма в шаманстве при кровавых жертвоприношениях.

Но так как шаманист-телеут признает в животном два начала: материальное и духовное *сӱр*, то духу необходимо принести то и другое, — животное в целом его виде. На этом основании при жертвоприношении животное не режут, а всегда душат *(бурун-jат)* — с тою целью, чтобы *сӱр* удержать в животном. Если же животное умертвить обычным способом, то *сӱр* его чрез рот исчезнет, а само животное, благодаря порезам, подвергнется порче. Такая жертва, по мнению шаманистов, не достигает своей цели и является оскорбительной для духа.

Сӱр человека, как и *сӱр* животного, отделяется от своего объекта, но только при жизни, а не в момент его смерти.

Отделение *сӱр* человека происходит исключительно по воле *Ӱlгäн'я* — *Äнäм-Jajучы*. Таковую волю свою *Äнäм-Jajучы* записывает в особую

книгу, которая на камском языке называется: *Ӱlгäн бідііӊ сабыр бічік* — *Ӱlгäн*'я начальника рукописание. Если *сӱр*'у человека надлежит отделиться, то рукописание об этом человеке в книге чернеет: *kара kат пазыл партыр*. Видеть это может только кам.

Отделяя *сӱр* от человека, *Äнäм-Јаjучы* этим самым кладет начало концу земного существования человека. *Сӱр* начинает жить вне человека и является как бы смертною тенью его. *Сӱр* может отделиться от человека за семь или десять лет до его кончины.

Отсутствие *сӱр*'а человек долгое время в себе не замечает, — только продолжительная и упорная болезнь, ведущая к очевидной и неизбежной смерти, убеждает человека в том, что в нем отсутствует *сӱр*.

При болезни, причиняемой отсутствием *сӱр*'а, телеуты обычно не камлают, потому что *сӱр*, вышедший из человека, снова не возвращается в него.

Сӱр виден бывает в доме, в поле, на охоте. Взору человека он представляется в образе человека же. Поэтому человек, отрицающий свое присутствие в каком-нибудь месте, говорит другому: *сäн сӱрӱмді кöрiöн болорзын* — возможно, что ты видел (не меня, а) моего *сӱр*'а.

Сӱр человеческий живет в пространстве; в ночное время подходит к дому и стучит особым образом. Люди боятся *сӱр*'а, хотя *сӱр* не делает человеку вреда. Чтобы избавиться от вторичного посещения, хозяин дома утром приглашает кама, который отгоняет *сӱр*'а.

После смерти человека, его *сӱр* направляется к тому *баjана* (духу), от которого человек получил *kут* на свое земное существование. Следовательно, *сӱр* идет к *Ӱlгäн*'ям, *Адам*'у, *Јō-Kāн*'у и другим.

Если человек умирает насильственною смертью — утонул в воде, то *сӱр* его идет к *Сулаі-Kāн*'у, или *Талаі-Kāн*'у — духу моря. Если от огня, то *сӱр* идет к духу огня — *Оімок-Ару* и т. д.

При своем переселении *сӱр* не сразу попадает к своему обладателю-духу; его путь бывает продолжительный и томительный. При своем путешествии (камлании) кам на пути видит *сӱр* людей. Среди них видит и знакомых, недавно умерших. *Сӱр*'ы со стонами страдающих кричат каму:

Оі, оі, пälім аі! оі, оі, бажым аі... — ох, ох, спине моей больно, голове моей больно... (возьми нас с собой, кам!).

Кам терпеливо выслушивает их и идет дальше.

Ӱ з ӱ т.

В религиозном мировоззрении это духовное начало занимает довольно большое место.

Ӱзӱт — посмертное существо, присущее одному только человеку. В нем олицетворяется то, что у русских принято выражать словом «покой-

ник» — дух умершего, который, по поверью, может являться родственникам после своего погребения.

Ӱзӱт'а телеуты представляют себе в виде ветра, или воздуха — *jäl салкын,* и в виде человека. Он видим бывает в лесу, на пашнях и в вихре. При виде вихря телеуты не преминут крикнуть: *шау, ђау.* Этим криком они отгоняют от себя *ӱзӱт*'а.

После смерти человека *ӱзӱт* его живет до 40 дней на кладбище. Иногда приходит ночью в дом и о своем присутствии заявляет глухим таинственным стуком. Когда замечается такое явление, присутствующие в испуге стучат в заслонку, берут нож или плеть и с шумом: *кäдä чык, нä кäрäк кäldi* (иди вон, зачем пришел) выгоняют *ӱзӱт*'а.

Телеуты очень оберегают себя от *ӱзӱт*'а.

Возвращаясь с могилы домой, телеуты никогда не оборачиваются назад. На пути к дому каждый трижды бросает паотмашь попавшееся на глаза вещи: камень, палку или траву. Этим пренебрежительным действием запугивают *ӱзӱт*'а, чтобы он не шел за ними в дом. Все вещи, которые кладут с покойником в гроб (чашку, трубку, кисет), намеренно подвергают порче. Они думают, что этим путем вещи убиваются, умерщвляются. То же делают и с санями, на которых привозят покойника на кладбище. По убеждению телеутов, *ӱзӱт*'у, как существу посмертному, приятны вещи только испорченные, мертвые.

В первые семь дней после смерти родственники покойного не гасят в доме огонь, а старые не спят, проводят время в разговорах, а также слушают сказки, приглашая для этого специально сказочника *(каiчы).* Всё это делается для того, чтобы отогнать *ӱзӱт*'а, который иногда с могилы приходит в дом.

Телеуты совершают по умершем поминки в седьмой и сороковой день и в день смерти чрез год. В седьмой и сороковой день родственники ходят на могилу только с хлебом разного приготовления — угощать *ӱзӱт*'а. Там разводят два костра: один большой на запад от могилы, для себя, а другой маленький в головах покойника, для *ӱзӱт*'а. Из принесенной пищи часть съедают сами, а небольшую часть кладут у огня *ӱзӱт*'у. Пищу *ӱзӱт*'а съедает собака, которую в этих случаях намеренно берут с собой. Сюда приносят еще вино. Посещение могилы, естественно, затягивается на несколько часов. По окончании обряда, старший из присутствующих пинает огонь *ӱзӱт*'а и говорит:

Таш очођың одорым,	Твое огнище я буду разрушать,
Талкан кӱlӱңdi чачарым.	Покроплю твоей золой-толокном.

В сороковой день, кроме обычных поминок и посещения могилы, происходит очищение дома от скверны *ӱзӱт*'а — *ӱiдiң iчiн арулар.* Обряд очи-

щения совершает кам. Во время совершения обряда кам подходит в доме к каждому углу и, держа бубен над углом, искусно вычеканивает на бубне пальцами дробь, напоминающую собой стук гороха. Это, по толкованию телеутов, углы отдают собранные ими слезы, пролитые родными пред покойником. Кам, в заключение обряда, подхватив *ӱзӱт*'а и слёзы, выбегает на улицу с криком *шау* вытряхивает на улицу и заключает всё такими словами:

Кӓскӓн аҕажыӊа,	В срубленное для тебя дерево (гроб),
Кӓмдӓгӓн болзо јӓрiӊӓ . . .	В смеренную тебе землю (могилу — уходи!).
Аiлу јӓрдӓӊ аiрылҕанзыӊ,	Ты, отделившийся от лунного места,
Алдыс ќӓнҕа табылҕанзыӊ	Ты, *Алдыс*-царю найденный,
Кӱндӱ јӓрдӓӊ аiрылҕанзыӊ	Ты, отделившийся от солнечного места,
Кӱндӱс ќӓнҕа табылҕанзыӊ!	Ты *Кӱндӱс*-царю найденный (уходи)!

При очищении дома от скверны изгоняется также и *Алдачы* — дух, пожравший *ќут* или *јула* умершего человека. Этого страшного ангела смерти кам выгоняет такими словами:

Алып парҕан Алдачы	Взявши ушел, жадный глотатель,
Јiп парҕан јiмӓкчӓзi, шау!	Проглотивши съел, обжора, уходи!

Ӱзӱт обладает способностью захватывать с собой *јула* кого-нибудь из родственников. На этом основании, в день поминок, кам тщательно контролирует возможные хищнические проделки *ӱзӱт*'а. Похищенного *јула* кам берет обратно иногда скоро, а иногда только с помощью дверного духа — *ӓжiк-бiї*'я. Во втором случае, за упорство *ӱзӱт*'а, кам разбивает его дом: *ӱзӱт ӱiн одоро.*

К предупредительным средствам против *ӱзӱт*'а нужно отнести еще следующий обряд.

После похорон в доме, где лежал покойник, телеуты жгут куделю, а потом кладут камень. По истечении семи дней камень уносят на могилу. Этим выражается такая мысль: пусть *ӱзӱт* так же лежит, как камень, и не уходит с могилы, как не может уйти камень.

Живя на кладбище, *ӱзӱт* томится своим одиночеством и делает попытки войти в общение с живыми людьми для того, чтобы братски побеседовать с ними. В таких случаях *ӱзӱт,* пробравшись в дом, чрез рот входит в живот человека. Человек от непрошенного гостя начинает болеть животом. Больной лечится, приглашает к себе специалиста — мужчину или женщину, умеющих выгонять из живота *ӱзӱт*'а. Специалист делает маленькую деревянную лопаточку и кладет на нее раскаленные угли с золой. На угли кладет муку, масло и табак. Получается курящка с отвратитель-

ным дымом. С этой куряшкой над больным, лежащим в постели, совершается обряд, называемый *чымыр*. Он заключается в следующем. Приглашенное лицо, окуривая больного, читает молитву сначала тихо, в средине погромче, а в конце чтение доходит до неистового, злобного крика. Совершающий обряд при последних словах выбегает на крыльцо, небрежно бросает лопатку с заключительными словами: *шау* — или: *аі, татаі* — уходи, у, погань!

Молитва, произносимая над больным:

Чымыр, чымыр ...
Канду ӱзӱт, кара jā̈к-пä?
Чымыр, чымыр ...
Толук саін толҕондың-ба?
Арал саін аіландың-ба?

Куjун болуп куібурдуң-ба?
Салкын болуп сāбырылдың-ба? Чымыр ...
Jакшы äткäнің jāзык полды, чымыр ...
Ідä äткäнің ілäк полды. Чымыр ...
Ак таіканы ажып кäлдің-бä?
Аҕын суды кäчіп кäлдің-бä? Чымыр ...
Ады jолын аідынып оттур,
Тіжің болзо тіштäнбä,

Тілім білä чäчіліп оттур. Чымыр ...
Jажыл отко jаңзаірым,
Кызыл отко кыстаірым,

Іjда мынаң jемірäрім. Чымыр ...
Кöк тäмірға кыстаірым,
Jардың пīгінä jаңзаірым. Чымыр ...
Капшыҕаіҕа кāбылып оттур.
Ады бажың аідынып оттур. Чымыр ...

Кäскäн-сāң аҕажыңа
Кäмдäгäндä jāнына

Алып парҕан Алдачың была
Jіп барҕан jімäкчің білä. Чымыр ...
Ідім болзо кабаҕāн,
Ӱ̄м болзо сӱсäгäн,

Аіҕырым болзо тäбäгäн.
Ады jолың аідынып оттур! Чымыр ...

Шау!

(Болезнь) от сердитого *ӱзӱт*'а или от *jā̈к*'а?
Увивался ли на каждом углу?
Плутал ли в каждой роще?
Сделавшись вихрем, извивался ли?
Сделавшись ветром, крутился ли?
Благожелания твои приносят вред,
Услуги твои стали посмешищем.
Не чрез белую ли гору пришел,
Не чрез быструю ли реку пришел?

(Свое) имя, дорогу начинай сказывать,
Свои зубы не сжимай,
От моего языка (разговора) развяжись (т. е. признавайся, открывайся)!
Прижму (тебя) к зеленому огню,
Притисну к красному огню.
Сокрушу тебя копьем,
Сокрушу тебя мечом,
Притисну тебя между зеленых желез.

Прижму тебя к высокому яру,
Поспешай, торопись!
Сказывай имя и род твой!
(Иди) к рубленному для тебя гробу,
К смеренной для тебя могиле.
(Иди) с *Алдачы,* который взял тебя с собой,
С твоим пожирателем (уходи)!
Собака моя кусается,
Корова моя бодливая,
Жеребец мой лягается.
Имя и путь твои говори! уходи!

В других случаях *ӱзӱт* является существом алчным, прожорливым и большим любителем вина.

Когда большой компанией телеутки курят вино, то случается так, что некоторые казаны не дают достаточного количества вина. Это получается вследствие того, что брага, из которой курят вино, приготовлена плохо. Однако явление это телеутки объясняют иначе — они думают, что в казан вошел *ӱзӱт,* который и выпивает вино. Чтобы устранить это, над котлом делают обычный *чымыр,* как и над больным.

В сознании телеутов *ӱзӱт* — дух покойника постепенно забывается, как забывается и сам человек. С этим исчезает и его вредное влияние.

С ӱ н ä.

Сӱнä — душа человека.

В момент смерти *сӱнä* выходит из тела и остается пока в доме умершего до погребения. Благодаря присутствию *сӱнä,* покойник продолжает слышать и понимать всё, что происходит вокруг него. На этом основании при оплакивании родственники в причитаниях стараются сказать что-нибудь приятное для умершего.

Причитания эти имеют форму обычной светской песни и называются *сыҕыт* (плач). В дальнейшем они поются как нечто обязательное и другими родственниками, приехавшими навестить семью покойного. Если *сыҕыды* не петь, то покойник на том свете будет глухим.

Дальнейшее свое внимание к умершему телеуты выражают поминками. В память покойного устраивают их несколько раз: в первый день *(кӱнi),* в седьмой день *(коноҕы),* в сороковой *(кырыҕы)* и в годовщину смерти *(калҕан ажы).* В эти дни стол убирают разными яствами: пельменями, оладьями, мясом и лапшой. Мед при поминальном столе не употребляют. Мед есть продукт крылатых существ, пользы от них покойнику не будет.

При вкушении пищи иногда говорят: (имя рек) *балам jакшыда jарыкта jӱрзiн* — пусть в хорошем свете живет, или: *сӱнäзiнä jäдiм болзын* — пусть будет польза душе!

Теми же яствами угощают *сӳнä* умершего. Пищу для *сӳнä* ставят сначала в чашечках на окно, а потом выносят на двор и кладут там, где делали гроб. С этим обрядом телеуты соединяют ту мысль, что умерший будет есть пищу — *öҥöн кiжiдi азрап јат.* При угощении *сӳнä* обычно говорят:

Јӳрӳ болзоҥ пojыҥ iчтiҥ	Когда был живым, ты сам ел,
Öҥöн болзоҥ сӳнäҥ iчсiҥ.	Когда умер, твоя *сӳнä* пусть ест.

Брошенную пищу на дворе должна съесть собака, которая на этот случай тут привязывается. Крылатым существам: курам, уткам, гусям и другим птицам не дают клевать, потому что они летают, *сӳнä* за ними ходит, и пища ей не попадает. Собака же всегда живет дома, и *сӳнä* свободно может принимать от нее пищу.

После погребения, *сӳнä* покойника некоторое время живет дома, а потом идет по судам — *јарҕы сajын. Сӳнä* богатого человека совершает свое путешествие по судам на лошади, которую после его смерти закололи на могиле; *сӳнä* бедного путешествует пешком.

Хождение *сӳнä* по судам продолжается 40 лет. Его сопровождает посланник того духа, от которого человек умер. Посланником, сопутствующим *сӳнä,* является дух — *алдачы,* пожравший в момент смерти *јула* покойника.

За свое сорокалетнее странствование *сӳнä* осматривает места страшных мучений грешников — *kыjын јäр.* Места мучений грешников находятся на камском пути к духу-родоначальнику *Адам*'у: *Ада бiстiҥ јӳн јäр, чын kыjалду kыjын јäр* — отца нашего сборное место, достойному грешнику место мучения.

О местах мучений грешников говорится еще в надгробных песнях *(сыҕыт сарын):*

Аiлу ба јäрдä нä kыjал äдä,	Что за грех на этой (лунной) земле,
Аҕоi тäмiрдä чын kыjал äдä.	Грех имеет значение на белом железе (место мучений).
Kӳндӳ-бä јäрдä нä kыjал äдä,	Что за грех на этой (солнечной) земле,
Köҥӳм тäмiрдä чын kыjал äдä.	Грех имеет значение на синем железе.
Аiлу ба јäрдä нä kыjал äдä,	Какое значение имеет грех на земле,
Арбыс-па kāнда чын kыjал äдä.	Грех имеет значение у *Арбыс*-царя.
Kӳндӳ-ба јäрдä нä kыjал äдä,	Какое значение имеет грех на (солнечной) земле,
Kӳндӳс-па kāнда чын kыjал äдä.	Грех имеет значение у *Kӳндӳс*-царя.

По окончании странствования, *сӳнä* переселяется в область *Арбыс*-царя, духа, который ведает душами умерших людей.

Аілу jäрдä jÿрiндä	Обитая на земле,
Jÿс тоҕузон jаш jажаҕам;	Сто девяносто лет жила;
Арбыс-ka̋нҕа сабылҕанаң ала,	С той поры, как перешла к *Арбыс*-царю,
База jÿс тоҕузон jыл äрттi.	Прошло еще сто девяносто лет.

Так говорит одна из умерших каму, когда он встречает ее на своей дороге к духу *Jаңыс-Сом*'у.

Душа младенца, который умирает в период своего питания грудью матери, считается безгрешной. После смерти ребенка, мать выдаивает молоко из своих грудей и брызжет *(чачып jат)* вверх к *Äнäм-Jаjучы.* Этим актом выражается покорность матери по отношению к *Äнäм-Jаjучы,* по воле которой умерло ее дитя.

Jäl-салkын.

В загробной жизни грешные люди *(kыjалду кiжi),* по мировоззрению телеутов, вечно мучаются.

Чын kыjалду кÿндÿдi кöрзöң,	Посмотри ты на человека грешного,
Чакта-ба чаkkа,	Из века в век,
Jылдаң-ба jылҕа	Из года в год
Кыjналып турҕаның.	Мучается.

Добродетельные люди *(áк саҕышту кiжi)* обращаются в существа — как воздух *jäl-салkын* (букв. легкий ветерок) и живут в другом мире *(ол jäр),* во владении царя *Кÿндÿс*'а. Жизнь добродетельных людей в другом мире *(ол jäр)* во всем похожа на жизнь людей, живущих на земле. Это их рай.

Там муж и жена снова сходятся друг с другом и ведут обычное хозяйство, какое вели на земле: *улу ашту, малду болуп* — бывают богаты скотом и хлебом. Но в том мире сходятся между собою те супруги, которые женились первым браком. Женившийся первым браком на вдове на том свете остается без жены, потому что жена его принадлежит первому мужу.

Религиозное сознание телеута-шаманиста крепко связано с именами своих умерших кровных родственников — камов, камок, а также *äмäгäндäр*'ов и *äнäкäläр*'ов — лиц не камского происхождения. Телеут еще живет родовой системой. Эту систему он не изменил и по отношению к своим предкам; поэтому каждый род чтит только своих кровных предков.

Внешним выражением почитания предков является жертва кровная и бескровная. Принося жертву обычно при заболеваниях, телеут умилостивляет предка за гнев, который он проявил к нему в виде той или другой болезни. Свое освобождение от болезни телеут истолковывает как милость предка. Тяжелая интимная зависимость, основанная на праве одного и бес-

правил другого, дает однако возможность телеуту считать предка кама покровителем своего дома *(аланчыҕынын сакчызы)* и хозяйства, главным образом скота.

В зависимость от умерших предков, кама или камки, телеут ставит еще молодых начинающих камов. Эти священные лица шаманского культа получают свою предрасположенность к камскому служению только от предков, чрез нервную «падучую» болезнь — эпилепсию. Против этой изнурительной болезни, часто кончающейся смертным исходом, у туземцев нет средств, кроме камлания. Камлание дает возможность эпилептику как бы разрядиться от своей болезни. И камлающий, как показывают наблюдения, действительно не болеет. В этом заключается главная причина, причина чисто физиологического характера, почему камы или камки, вопреки своему желанию, принимают на себя тяжелую роль служителя шаманского культа. Они бесспорно — больные люди. Оставляя свое камское служение, многие камы боятся одного — повторения падучей болезни; с самым культом они легко могут порвать всякую связь.

Äмäгäндäр и *äнäкäläр* — это души женских особ — стариц и их матерей, служащие у телеута в качестве домашних пенатов. Они являются отдаленными, давно умершими, но кровными родственницами телеута-шаманиста.

A. ANOCHIN.

Die Vorstellungen von der Seele bei den teleutischen Schamanisten in Altai.

Résumé.

Nach den Vorstellungen der altaischen Schamanisten aus dem Volksstamme der Teleuten hat die Seele des Menschen sieben Eigenschaften: *kut, jula, tyn, üzüt, sünä, sür*, und *jäl-salkyn.* Die *kut* wird zwiefach aufgefasst — als Embryo, mit dem das Dasein des Menschen beginnt, und als die Kraft, die sein Leben erhält. Die *kut* wird von der Göttin Anä-Jajutschy der Schöpferin-Mutter erschaffen, die in der vierten Himmelssphäre wohnt. Bei plötzlichem Erschrecken und während einer Ohnmacht verlässt die *kut* den Menschen und trägt dann die besondere Bezeichnung *jula.* Wenn während dieser Zeit ein böser Geist die *jula* fängt, kann er sie fressen, worauf der Mensch schwer erkrankt und stirbt. Allerdings kann der böse Geist gegen ein Lösegeld in Form eines Opfers dem Menschen die geraubte *jula* zurückgeben. Während des Schamanenritus verlässt die *jula* den Schamanen und unternimmt Wanderungen in verschiedene Gegenden.

Tyn ist die Atemfähigkeit, das Leben des Menschen, das ihn in Augenblicke des Todes verlässt. Beim Schamanenritus versetzt sich *tyn-bura* in den Schamanen und verlässt ihn nach Beendigung des Ritus. Die *tyn* der Pflanzen ist ihre Fähigkeit zu wachsen.

Die *sür* kehrt, nachdem sie den Menschen verlassen hat, nicht mehr in ihn zurück. Der seiner *sür* verlustig gegangene Mensch kann noch 7 oder 10 Jahre leben, aber er wird die ganze Zeit krank sein. Bis zum Tode des Menschen kann man die *sür*, die ihn verlassen hat, im Hause, auf dem Felde und im Walde sehen, aber nach dem Tode geht sie in die Geisterwelt ein. Damit die *sür* nicht aus dem Opfertiere herausgehe, wird das letztere nicht geschlachtet, sondern erdrosselt. Ein Opfer, in dem die *sür* nicht erhalten geblieben ist, bildet eine Beleidigung für die Geister.

Üzüt ist die Seele des verstorbenen Menschen. Sie manifestiert sich als Wind oder als Abbild des Menschen. Sie lebt auf dem Friedhofe, kann aber in das Haus zurückkehren und hier durch den Mund in den Leib des Menschen eintreten, woher die Magenschmerzen entstehen. Die *uzüt* wird als gieriges, gefrässiges Wesen aufgefasst, das dem Trunke sehr ergeben ist.

Die *sünä* verlässt den Menschen im Augenblick des Todes. Einige Zeit nachher lebt sie noch im Hause; hierauf wandert sie 40 Jahre nach den «Gerichten» und beschaut die Orte, wo die Sünder gequält werden. Solange die *sünä* im Hause ist, ernährt man sie indem man einem Hunde Speise für sie giebt.

In der Epylepsie sehen die Teleuten eine Willensäusserung eines Ahnen, der Schamane war, infolge deren der Kranke selbst Schamane werden muss. Die Epylepsie findet so zu sagen eine Entladung im Schamanenritus und der Schamane leidet nicht an Anfällen dieser Krankheit.

Музейные материалы по тлингитам.

С. А. Ратнер-Штернберг.[1]

Очерк II.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 14 сентября 1928 года.)

Церемониальные принадлежности.

I. Тлингиты, подобно другим первобытным народам, живущим охотой и рыболовством, т. е. промыслами сезонными, весь свой невольный осенний и зимний досуг проводят в непрерывных празднествах как внутриродовых, так и межродовых, в постоянном взаимном общении.

Празднества эти устраиваются по самым различным поводам, как-то: окончание охотничьего сезона, поминки, водружение тотемного столба, рождение ребенка, инициация, присвоение нового имени, появление нового шамана или начальника, приближение сезона морской охоты и рыбной ловли и т. п. Они бывают периодические, связанные с началом и концом хозяйственно-экономической деятельности, как-то: охота, рыбная ловля и т. п., и непериодические; бывают внутриродовые и межродовые, но все они носят социально-религиозный характер и имеют общую черту — обязательное кормление и раздачу подарков приглашенным гостям, что подало повод многим исследователям применить к ним термин потлэч (potlach), заимствованный из языка чинук.[2] Термин этот, получивший теперь распространительное толкование, так сказать, право гражданства в науке, будучи применен к аналогичным празднествам у других народов, в частности у океанийцев,[3] заимствован языком чинук у нутка, где он гласит patčhātl и означает 'дар', 'давать', 'дарить'.[4]

---

[1] См. Сборник МАЭ, т. VI, 1927 г.

[2] Язык чинук — своего рода жаргон, выработавшийся для торговых сношений между белыми и индейцами и распространенный по всему северо-западному побережью Америки, от Аляски до о. Ванкувэра.

[3] См. R. Lenoir. Sur l'institution du potlach. Revue Philosophique, №№ 3—4, 1924 и Mauss. Essai sur le don. L'Année Sociologique. Nouv. Série, 1923-24.

[4] Handbook of American Indians, Bureau of Amer. Ethnology, 1912, p. 293; Mauss. Op. cit., p. 38.

Одаривание гостей и последующие, как увидим ниже, обязательные отдарки дарителям, в сущности взаимный обмен подарками—явление, широко распространенное не только среди северо-западных индейцев, но и среди атабасков, эскимосов, в северо-восточной Азии — среди чукчей,[1] коряков;[2] мало того, обменные дары найдены Зелигманом на Новой Гвинее, Риверсом в Меланезии, Хэддоном (Haddon) и Риверсом у Торресова пролива, Малиновским на Тробриановых о-вах и т. д., а согласно Mauss'у, сделавшему в своем «Essai sur le don» сводку всем имеющимся по этому вопросу данным, обычай дарения, взаимного обмена подарками был присущ очень большой части человечества;[3] пережитки его найдены и в индусском праве, и в германском, и в китайском и т. д.[4] Участниками обмена являются: племена, кланы, семьи. Обмен производится либо группами, либо заместителями начальников, либо обоими способами.[5]

В основе этого института дарения лежит то же анимистическое воззрение, что и в обрядах, сопровождающих акт заключения дружбы или адоптирования чужеродца в свой род, или иногда брачные церемонии, когда едят из одной чаши, когда пьют смешанную кровь от членов обоих родов и т. п. Именно, тут лежит в основе воззрение примитивного человека, что даруемый объект не только имеет душу, подобно всем предметам окружающего мира, но, сверх того, хранит в себе и частицу существа, духовной сущности, магической силы его обладателя, частицу его manitu (у индейцев), его mana (у маори и пр.), и, таким образом, передавая другому свой объект, даритель передает и частицу своего «я» и тем приобретает над одаренным известную религиозную и магическую власть. Вот почему подарок должен сопровождаться отдарком, который столь же принудительно должен быть принят, как и в свое время полученный подарок; отказ может послужить casus belli, поводом к войне, к весьма неприятным осложнениям,[6] ибо даритель может через посредство своих даров причинить зло одаряемому; отдарок же парализует эту возможность, давая, в свою очередь, власть над дарителем. Быть может, и отдарки, которые получают у многих народов родители или родственники невесты взамен данного ей калыма, тоже имеют не только экономическую основу.

С течением времени, по мере усложнения социальных отношений, этот институт взаимного дарения, эволюционируя, принял строго регламентированные формы, являясь с точки зрения экономической своего рода органи-

---

1 W. Bogoras. The Chukchee, II, p. 399, passim.
2 W. Jochelson. The Coryak. Yesup North Pacific Expedition, VI, p. 64.
3 Mauss. Op. cit., 125.
4 Ibid., 127—159.
5 Ibid., 36—37.
6 Mauss. Op. cit., pp. 36—37, 45, 51.

зацией взаимного кредита — у северо-западных индейцев отдарок всегда должен превышать подарок — возвращается, так сказать, с процентами; у некоторых народов он превратился в институт меновой торговли, либо сопутствует меновой торговле, как у жителей Тробриановых островов (Меланезия).[1]

У северо-западных индейцев и в частности у тлингитов с дифференциацией социального строя, с появлением социальнаго неравенства, при том огромном значении, которое здесь придается богатству, потлэчи устраиваются лицами богатыми, чаще всего начальниками и не только при вступлении их в свое новое звание, но время от времени и просто для того, чтобы поднять свой престиж и свое право на звание начальника и вместе с тем поддержать престиж рода в глазах других родов и племен. Каждый начальник, каждый клан старается перещеголять противоположную сторону в роскоши и расточительности, порой уничтожая, бросая в огонь или в море самые ценные вещи, как медные пластины, одеяла-накидки и пр., вплоть до сожжения домов. Словом, устроитель потлэча раздает подчас буквально все и временно (до получения отдарков) остается нищим.

Само собою разумеется, что институт потлэч, дарения, у примитивных народов, где религия играет такую доминирующую роль, обязательно должен сопровождаться и дарением соответственным богам и духам в зависимости от цели устраиваемого празднества, и с течением времени его окружили целым ритуалом, целым регламентом обрядностей, сложным церемониалом, до одежды и церемониальных принадлежностей включительно. Потлэчу придается такое большое значение, что у хайда, напр., раб может даже освободиться от своего рабского состояния, если он устроит потлэч.

Прежде, чем перейти к описанию имеющихся в МАЭ церемониальных принадлежностей, употребляемых на тлингитских потлэчах, считаем нужным дать описание некоторых наиболее характерных и наиболее важных празднеств, где эти объекты имеют применение.

Периодические празднества устраиваются осенью, когда собраны запасы пищи на зиму, и зимою.[2] Вот как описывает эти празднества Литке:[3] «Тайон, старший в роде, угощает у себя соседей несколько дней, в продолжение которых едят и пляшут беспрерывно, чередуясь между собою; наконец, хозяин одаряет гостей звериными шкурами, ровдугами, одеялами и пр., и вместе со всею компанией переходит к другому, потом к третьему и так далее, при чем с большою тонкостью умеют соразмерять

---

[1] M. Malinowsky. Kula. Man, 1920, № 51 и его же. Argonauts of the Western Pacific. London, 1922.

[2] Вениаминов. Записки, III, стр. 71—73 и Krause. Die Tlinkitindianer, p. 289.

[3] Ф. Литке. Путешествие вокруг света. Петербург, 1834, часть I, стр. 165.

количество и качество подарков, чтобы перевес ни в чью пользу не был слишком велик». Угощенье состоит из мяса, жира, юколы, т. е. сушеной рыбы и ягод. Далее, в марте месяце в полнолуние устраиваются так-называемые большие шаманства перед снаряжением на морской промысел, вернее месяца за два до отправления охотничьей партии.[1] Приглашенный шаман молит об успехе и о счастье селения и предсказывает результат предстоящего улова. Камлание в марте перед большой охотой находится, очевидно, в связи с тем, что в этом месяце, по представлению тлингитов, начинается усиленный рост морских животных. На это указывает и тлингитское название для этого месяца «Hin ta'nax Kaiyū'ni dî-oî», что означает: «месяц, когда вещи под морем начинают расти».[2]

Приведенное описание наших старинных русских авторов, именно «малых игрушек» Вениаминова[3] или «домашних игрушек» Литке[4] считаю уместным дополнить более детальным описанием потлэча у некоторых иностранных авторов.

Потлэч начинается, по свидетельству Krause, после заката солнца и продолжается обыкновенно всю ночь до рассвета, а иногда и несколько ночей сряду, и всегда сопровождается плясками.[5] Бр. Krause так описывают один из виденных ими у племени чилькат потлэчей (Krause, 239—243). С наступлением темноты все участники раскрасили себе лицо углем и киноварью. В середине барaборы горел большой костер, вокруг которого собрались мужчины, оставив небольшое свободное пространство для танцующих. Танцоры[6] сначала собрались возле дома и пели песни (согласно Вениаминову для каждого праздника существуют свои песни),[7] потом один за другим стали входить в барабору. Каждый из них был снабжен каким-либо предметом: копьем, ружьем, веслом и т. п. и, сообразно своему костюму и снаряжению, делал соответственные движения. Пляски происходили под аккомпанимент бубна, притоптывания ногами или ударов об деревянную доску специальными палками с резьбой. Для усиления музыки употребляются также погремушки, обручи с топорковыми клювами, свистульки и пр.

---

1 П. Тихменев. Истор. обозр. Росс.-Амер. Комп., II, стр. 348.

2 Swanton. Tlingit Myths a. Texts. Bull. of the Bureau of Amer. Ethnol. 1909, p. 13.

3 Op. cit., III, pp. 108—109.

4 I, 165.

5 Krause, p. 234, Niblack, pp. 365—367, 370 и 373. J. Swanton. Soc. Conditions, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingitinidians. 26th Report of the Bureau of Ethnology. Washington, 1908, p. 435.

6 У тлингитов в плясках участвуют преимущественно (но не всегда) одни мужчины. Niblack. The Indians of Northwest Coast. Ann. Report. of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. Washington, 1890, p. 363; тоже подтверждают: Langsdorff. Bemerkungen auf eine Reise um die Welt. Frankfurt a. Main, 1812, B. II, p. 98 и Kotzebue. Neue Reise um die Welt. Weimar, 1830; II, p. 33.

7 Вениаминов. Op. cit., III, стр. 99.

По наблюдениям Шабельского[1] пляски делятся на воинственные и мирные. Пляски состоят в телодвижениях и сильных прыжках, причем дирижер, по описанию Kotzebue, держит в руке палку, украшенную зубами морского бобра, и ударяет ею в землю; у прочих танцующих в руках либо хвост, либо крыло от белоголового орла или мех горностая. Женщины поют по большей части в $^{3}/_{8}$ такта. Многие песни посвящены покойникам. У племени чилькат принимают участие в танцах то одни мужчины, то оба пола, смотря по тому, какой танец они танцуют: в танце, заимствованном у хайда, участвуют оба пола. В конце праздника один из танцующих держал речь, выражая свое расположение хозяевам и благодарность за угощенье. На эту речь, в свою очередь, отвечал один из присутствующих хозяев.

Хотя пляски, повидимому, являются вместе с тем своего рода спортом у тлингитов (Лисянский, напр., говорит «Люди сии непрестанно пляшут»... «Мне не случалось видеть трех колош вместе, чтобы они не завели пляски», «Ситкинцы пляшут и поют беспрестанно»),[2] тем не менее, они, как и у прочих индейцев и вообще у примитивных народов, имеют цель религиозную по преимуществу, даже на «малых игрушках». Так, Swanton говорит, что излюбленным сюжетом плясок на празднестве являются обыкновенно деяния тотемистических животных или других тотемистических объектов, причем танцующие наряжаются в соответственную одежду, маски и пр., имитируя движения тотема, но маски, по его наблюдениям, в таких случаях не столь важны, как шляпы с гербами и палками.[3] Описывая потлэч у племени чилькат, этот исследователь между прочим говорит, что один из танцующих имитировал движения медведя и старался схватить когтями человека, другой изображал движения старой атабаскской женщины во время ловли рыбы и т. п.[4] Танцующие разбиваются на две партии, соперничающие между собою в своем искусстве, и нередко пляски приводят к кровавым стычкам, тем более, что партии группируются либо по фратриям, либо по местностям, если гости из другого города.[5] По наблюдениям Emmons'а «дни плясок прошли»,[6] что вряд ли верно, судя по наблюдениям Swanton'а, относящимся к более позднему времени, именно к 1904 г.

Из других празднеств наибольшее значение имеют празднества, связанные специально с культом покойников, так называемые кхаташи, хотя нужно сказать, что и на всех прочих празднествах приносятся жертвы духам покойников. Тлингиты представляют себе, что покойники присут-

---

1 A. Shabelsky. Voyage aux colonies russes de l'Amérique. St. Pétersbourg, 1826, p. 77.
2 Лисянский. Путешествие вокруг света. СПб. 1812 г., ч. II, стр. 118, 119, 148.
3 Soc. Cond., etc., p. 436.
4 Swanton, ibid., 439—440.
5 Swanton. Soc. Cond., etc., p. 435.
6 Emmons. The chilkat-blanket, p. 350.

ствуют на потлэчах и даже пользуются всеми подношениями, которые даются их гомонимам (т. е. лицам, носящим их имена).[1] Считается, что все, что раздается на поминальных потлэчах — все это доходит до покойника в мире духов,[2] и крайне интересно, что то же представление находим на Тробриановых о-вах во время поминального потлэч mila-mala.[3] На такие праздники приглашаются, согласно Вениаминову,[4] чужеродцы-кунетканагѝ или ахкани; напр., тлингиты вороньей фратрии приглашают тлингитов волчьей фратрии и наоборот. Хотя ни Вениаминов, ни Swanton не объясняют причины этого, но оно вполне понятно, ибо у тлингитов матернитет и экзогамия сохранились в наиболее чистом виде, сравнительно с другими индейцами, и «чужеродцы» — это собственно родственники, ибо они дают женщин в тот род, где устраивается кхаташѝ.

Кхаташѝ — это в сущности праздник вторичного погребения, когда сооружается памятник по умершем раньше начальнике или богатом родственнике; кости, оставшиеся в свое время после сожжения, укладываются в ящик, который укрепляют на вершине столба с резьбой;[5] отсюда, надо думать, и название этого праздника — «подымание покойника». На него приглашаются только чужеродцы, которые одни имеют право на угощенье и подарки.

По свидетельству Литке,[6] на таких «общественных игрушках» приглашенные из дальних мест живут более месяца. Вот как этот путешественник описывает «игрушку». «В селении, где дается игрушка, каждая юрта отличается резным болваном, изображающим какого-либо зверя, птицу или какой-нибудь предмет, и во все продолжение праздника юрта называется уже не по хозяину, но по вывеске на ней. Отбесившись под знаком орла, идут под знак ворона, медведя, солнца, луны и так далее. Приезжие гости одариваются везде, соразмерно достоинству каждого, в более или менее верной надежде получить от него современем равный подарок». У Niblack'а[7] находим описание самой процедуры дарения. Лицо, желающее устроить потлэч, предварительно созывает своих друзей и родственников, которые составляют инвентарь его состоянию и затем намечают «список» тех лиц, которых предстоит одарить, и распределяют, что каждому должно быть дано. Ко дню празднества все подарки развешиваются по стенам, на столбах или

---

1 Swanton. Soc. Cond., etc., p. 462.

2 Mauss. Op. cit., p. 56.

3 M. Malinowsky. Argonauts of the Western Pacific. London, 1922, pp. 72, 184, 511 и др.

4 Записки, III, стр. 99.

5 Swanton. Soc. Cond., etc., p. 441.

6 Op. cit., I, стр. 165.

7 Op. cit., p. 366—367.

на веревках, частью лежат грудами на полу. Хозяин, устроитель потлэч'а, наряженный в свою церемониальную одежду, стоит или сидит с церемониальным посохом в руке, а герольд возвещает свистом в свистульку о начале церемонии и произносит речь, в которой восхваляет хозяина и его щедрость, и затем одного за другим называет по имени приглашенных гостей и раздает предназначенные им подарки. При наименовании каждого гостя хозяин важно кивает головой и ударяет своим посохом об пол. По окончании раздачи подарков поется песнь и исполняется пляска.

Праздник кхаташи очень разорителен. Вениаминов говорит, что иногда «у самих после гостей не остается ничего»[1] и что, желая узнать причину, почему данный тлингит обеднел, его спрашивают: «Что ты, разве, кхаташи?»[2] По свидетельству Swanton'а на празднике, устроенном в Клокване двумя представителями волчьей фратрии племени чилькат, было истрачено ценностей одним на сумму в 5000, а другим в 6000 ф. ст. на угощенье и одаренье подарками.[3] Вот почему этот праздник устраивается лишь самыми богатыми людьми, да и то весьма редко. По словам Вениаминова, праздник этот не праздновался за все время его пребывания на о. Ситке, т. е. с 1828 г. до 40-х годов прошлого столетия. По описанию этого автора, во время кхаташи над дверьми бараборы и внутри у входа ставятся изображения «родового герба» и поются хозяином — анкау и его сородичами родовые песни, в которых рассказывается о происхождении рода, о подвигах предков и пр., а главный устроитель игрушки одевается в последний вечер в «заветный наряд» (т. е. тотемный) своего рода, который только в таких случаях и употребляется. Если это представитель волчьего рода, то он надевает волчью шкуру, с хвостом и лапами и волчьей маской, если лягушечьего рода, — плащ с изображением лягушки, и т. п. Лично для устроителя кхаташи важно только тем, что оно дает ему право принять новое имя какого-нибудь известного родственника с отцовской стороны,[4] а какое огромное значение примитивный человек придает имени, общеизвестно. Фрэзер думает, что в основе этого обычая лежит все та же концепция воплощения души: «Вероятно, говорит он, что тлингит полагает, будто с принятием имени покойного душа последнего вселяется в него» (первое имя дается по рождении, по имени какого-нибудь покойного родственника с материнской стороны, славившегося своей храбростью или другими выдающимися качествами).[5]

---

[1] Вениаминов. Op. cit., III, стр. 109.
[2] Ibid., стр. 91.
[3] Swanton. Soc. Cond., etc., p. 442.
[4] Krause. Op. cit., 217.
[5] Frazer. Totemism and Exogamy, III, p. 277.

Тлингит или тлингитка могут получить и третье имя, когда у них рождается сын; тогда говорит: «отец (мать) такого-то».[1] По Holmberg'у это третье имя дается лишь тогда, когда сын чем-нибудь отличился.[2]

Кстати, интересно отметить, что большинство личных имен у тлингитов заимствовано от названий животных, особенно тотемных[3] — своего рода теофорные имена — но в настоящее время эти названия являются уже лишь намеком на тотема, т. е. названием либо части тотема, либо его свойств. Это обычное явление, связанное с почкованием рода: новые роды, желая сохранить связь с прежним родом, принимают эти названия, напоминающие об их первоначальном тотеме. Фрэзер[4] приводит следующие тлингитские имена: Hucke, т. е. «опасная физиономия» — намек на медведя, у медвежьего клана волчьей фратрии Nanaari; Gaque, т. е. «кричащий человек» — намек на воющего волка; Ankaquts — «медведь в снегу» и т. п. То же находим и у Boas'a:[5] «серебряные глаза», т. е. глаза ворона, «лягушка, сидящая на дороге» и т. п.

Вторым праздником социального характера является гишташигй или «ради детей»[5]: он имеет целью наложить на детей печать их знатнаго происхождения и тем обеспечить им и их потомкам почетное звание ангаши. Печать эта заключается в прокалывании ушной раковины или прободении носовой перегородки в которую мужчины продевали большое серебряное кольцо (Holmberg. Op. cit., 20). «Игрушка за детей» сходна в общем с предыдущей, но для нее прежде устраивалась новая барабора, и при ней не только не убивали рабов, что делалось при других празднествах, но, наоборот, рабов даже отпускали по этому случаю на волю и именно по числу детей, за которых устраивалась «игрушка».

Самая процедура прокалывания, совершаемая женщиной-специалисткой, также сопровождается известной обрядностью. По окончании песен и плясок выводят всех детей хозяина в их лучших нарядах и прокалывают им край ушной раковины иголкой с ниткой (по Niblack'у — медным, костяным или железным шилом или раковиной),[6] причем последняя оставляется в ухе. Во время прокалывания все присутствующие издают звук «ссс. . .». Максимальное число отверстий в каждом ухе может быть 4, но так как для каждого отверстия требуется устройство особого гишташигй, что обходится очень дорого, тем более, что расходы по ним могут не

---

1 Krause. Op. cit., p. 217.
2 H. I. Holmberg. Ethnogr. Skizzen. Helsingfors, 1855, p. 39.
3 Swanton. Soc. Cond., etc., p. 421—423.
4 Frazer. Op. cit., III, p. 272.
5 Fr. Boas. Fifth Report of the Commitee on the N. W. tribes of Canada, p. 25, passim.
6 Вениаминов. Записки, III, стр. 99 и 106—108.
7 Niblack. Op. cit., p. 369.

возместиться в виду дороговизны ответными гишташигй, устраиваемыми вообще очень редко, то и чрезвычайно редко удается встретить такого знатного тлингита, у которого было бы полное число (8) дырочек в обеих ушных раковинах. Встречаются своего рода самозванцы с проколотыми ушами, но это не дает им, однако, права знатных особ.[1]

Третьим важным празднеством является кхаjкех аташих, т. е. «кормить покойника», когда устраиваются по вновь умершем начальнике или богатом родственнике поминки, после его сожжения (или погребения другим способом). Не касаясь тут похоронных обрядов, сопровождающих оплакивание покойника и его погребение, опишем здесь лишь ту часть погребальной церемонии, которая носит характер потлэча.

По окончании погребальной церемонии, родственники покойного смывают сажу, раскрашивают себе лица красками, и затем начинается обильное угощенье и раздача подарков чужеродцам. Особенно ценными подарками считаются накидки chilkat-blankets. Последние даются только самым почетным и богатым гостям, прочим же раздаются лишь полосы от накидок, специально для этого разрезаемых на части.[2] Из этих полос от накидок гости изготовляют себе впоследствии шляпы, наголенники и сумки. Это наблюдение Emmons'а более позднего происхождения и, быть может, является следствием сильного повышения стоимости chilkat-blankets в виду их постепенного исчезновения; по крайней мере, у старинных авторов мы этого факта не нашли.

Угощенье начинается обыкновенно с того, что в огонь бросают горсточку яств, произнося имя покойника: — это и есть «кормление покойника»[3] — присутствующие тут же души умерших, по представлению тлингитов, действительно угощаются и веселятся вместе с живыми — обычная, весьма распространенная концепция примитивного человека, сохранившаяся в виде переживаний даже в западной Европе и у нас. То же и при раздаче подарков гостям: накидка, отдаваемая гостю при произнесении имени покойника, достается последнему в мире духов.[4] Если тлингиту во сне является его покойный дядя и заявляет, что он голоден, то племянник устраивает потлэч и бросает покойнику в огонь пищу.

Из других празднеств укажем на потлэч, который обязательно должен устроить новый начальник (обычно племянник умершего) для своих однородцев, для своей фратрии. Это чисто социальный потлэч, имеющий целью, как уже указано выше, поднять престиж начальника, его репутацию.[5]

---

[1] Вениаминов. Op. cit., p. 108.
[2] Emmons. The chilkat-blankets, p. 345.
[3] Swanton. Soc. Cond., etc., p. 431.
[4] Ibid., p. 434.
[5] Ibid., p. 434.

Отметим еще практиковавшиеся прежде человеческие жертвоприношения, убийство рабов при разных потлэчах, при похоронах начальника, при закладке нового дома и т. п. (подробнее о рабах см. ниже при описании орудия для закалывания).

II

Церемониальные принадлежности тлингитов можно разделить на следующие три категории: 1) Объекты личного украшения, к которым принадлежат головные уборы, одежда, ожерелья, браслеты, серьги и т. п., далее маски и кисточки для раскрашивания лица и масок и пр.; сюда же нами отнесены калужки — labrets. 2) Объекты, употребляемые при исполнении разных обрядов и церемоний социально-религиозного порядка на описанных выше потлэчах; таковы церемониальные или танцовальные жезлы, погремушки, мячи, особая утварь при угощении, орудия для торжественного закалывания рабов и т. п. 3) Фамильные и родовые гербы и тотемы, выставляемые на домах и батах.

Из объектов первой категории в музее имеются в большом количестве маски, плетеные шляпы, далее несколько кисточек и калужек, накидки-одеяла и расписанная кожаная одежда. Из перечисленных объектов мы описание шляп дадим в другом очерке, в связи с описанием плетеных изделий и техники плетения вообще. Равным образом описание тканых накидок будет дано в связи с описанием техники ткачества.

Церемониальные маски все деревянные и сказанное в нашем первом очерке[1] о тлингитских масках вообще, применимо и к их маскам церемониальным. Здесь мы прибавим только некоторые небезынтересные в этнографическом отношении данные об изготовлении красок, о раскрашивании масок и описание кисточек для раскраски. Анализ орнамента на масках, его символики мы надеемся сделать в общем очерке о тлингитском орнаменте.

Раскрашивание масок и лиц (последнее заменяло отчасти практиковавшуюся здесь некогда, хотя и в небольших размерах, татуировку) применяется при всех празднествах, похоронах, перед выступлением в поход и в других из ряду вон выходящих случаях,[2] хотя, по свидетельству Лисянского,[3] у колошей привычка каждый день раскрашивать себе лицо, что вряд ли верно. Раскрашивание производится как мужчинами, так и женщинами и часто заменяет маски.[4]

---

[1] Сборник МАЭ, т. VI, стр. 99—102.

[2] Fr. Boas. Facial Painting, etc. Memoirs of the American Museum of Natural History, 1898, v. II, p. 14.

[3] Ю. Лисянский. Op. cit., т. II, стр. 149.

[4] Krause. Op. cit., p. 234.

Наиболее употребительные краски: черная, темно-красная и голубовато-зеленая,[1] к которым присоединяется иногда желтая, зеленая, фиолетовая и малиновая.[2]

Материалом для раскрашивания служит сажа, угольный порошок, охра, мел, киноварь и пр., смешиваемые с рыбьим клеем, тюленьим жиром и т. п. Краски эти так прочны, что не линяют, не смываются от воды, и для их удаления тлингиты, по свидетельству Holmberg'a,[3] употребляли собственную мочу, чем этот автор объясняет тот ужасный запах, который эти индейцы будто бы издавали при приближении к ним. Emmons[4] указывает также на особую голубую глину, которая употребляется для раскрашивания масок.

По наблюдениям бр. Krause,[5] блестящая черная краска изготовляется из угля, сажи, сосновой смолы и графита, смешанных с тюленьим жиром. Часто ее изготовляют также из обугленной, растертой в порошок губки *Polyporus*. Красная краска изготовляется из охры, вытесненной теперь киноварью, а также из какого-то красного пароста на деревьях. И здесь, как и у многих других народов, красной краске приписывается магическое действие: она оживляет усопших, растерзанных собакой, убитых медведем.[6] Типичная для тлингитов голубовато-зеленая краска, особенно ценимая туземцами, получается путем окисления меди в моче. Желтая краска добывается кипячением лишая *Evervia vulpina* в свежей детской моче,[7] либо из стеблей *Parmelia vulpina*, по-тлингитски tsē-chūnē ssechrōni, ssēchoni[8] и до сих пор еще в большом употреблении, хотя туземные краски других цветов вытеснены европейскими анилиновыми.[9] Растираются краски на специальном камне tlachiutát, имеющем своеобразные формы, повидимому, тотемных животных. Так, Dawson видел такой камень в форме лягушки.[10]

Что касается кисточек для раскрашивания — Kūchrita, kū-chita,[11] то они все с деревянной, резной рукоятью с символическими фигурами; щетина очень короткая и скошена. В Музее имеется всего 4 кисточки, и во всех ручки с резьбой.

---

1 Лисянский. Ibid.; Whymper. Alaska, Braunschweig, 1869, S. 83.

2 Langsdorff. Bemerkungen auf eine Reise um die Welt, 1812, Frankfurt a. M., II, 98; Лазарев. Плавание вокруг света, стр. 169; Holmberg. Ethnogr. Skizzen, p. 19; Boas. Op. cit., p. 14.

3 Holmberg. Op. cit., p. 20.

4 Emmons. The chilkat-blankets, p. 336.

5 Krause. Op. cit., p. 145.

6 Swanton. Tlingit Myth and Texts, pp. 22 и 61.

7 Emmons. Op. cit., p. 336.

8 Krause. Op. cit., p. 386; Holmberg. Op. cit., p. 17.

9 Krause. Op. cit., p. 199; Emmons. Op. cit., p. 337.

10 Krause. Op. cit., p. 211.

11 Krause. Op. cit., pp. 211 и 371.

Кисточка (№ 633—37, табл. III, рис. 4, из поступлений Музея Адмиралтейского Департамента 1826 г., с о. Ситки). Верхняя часть рукоятки переходит в барельефную воронью голову с раскрытым клювом, а нижняя треть обмотана узенькой полоской коры. Собственно кисточка состоит из короткой жесткой щетины, скошенной так, что один край длиннее другого.

Кисточка (№ 2448—26, табл. III, рис. 3), происхождение неизвестно, но, судя по этикетке сходной с этикетками на других старинных тлингитских объектах, она тлингитская. Верхняя половинка рукоятки изображает на одном конце голову животного, повидимому тюленью, держащую во рту нижнюю половинку рукоятки. Последняя расщеплена вдоль, и в расщелину вставлена щетина, нижние концы которой и образуют собственно кисточку, а верхние свободно торчат из-под обмотки, скрепляющей эту часть рукоятки. Общая длина, включая и кисточку, 29,2 *см.*

Кисточка (№ 2448—27, табл. III, рис. 7). Верхний конец рукоятки с фантастической головкой на конце, а нижний обложен длинной щетиной, обмотанной полоской коры; кончики щетины скошены. Длина 17,2 *см.*

Кисточка (№ 2448—28, табл. III, рис. 8) неизвестного происхождения. Рукоять на ⅔ длины представляет человеческую фигурку в стоячем положении, а нижняя треть обмотана полосками коры, из-под которой выступает щетина собственно кисти. Длина 20 *см.*

Маска (№ 337—2, табл. I, рис. 6) антропоморфная, женская, со вставленной в нижнюю губу калужкой овальной формы, сделанной из одного куска дерева с маской. Верхняя губа в виде полукруга, и из раскрытого рта торчат два ряда зубов. Раскрашена сине-голубой краской, образующей фигурный орнамент, расположенный вопреки обыкновению симметрично на обеих половинах маски. Брови и зрачки глаз черного цвета, а губы красные. У боковых краев по отверстию для продевания завязок. Длина 21,5 *см*, ширина 16,1 *см.* Из старинных поступлений Музея.

Маска (№ 620—32, табл. I, рис. 7) антропоморфная, женская с калужкой и двумя рядами обнаженных деревянных зубов — все из одного куска дерева, включая и резные красные, слегка оттопыренные уши. Орнамент расписной, зеленовато-голубого и краснаго цвета, с фигурами — глазной, сетчатой и др., ассиметричный: правая половина более орнаментирована, чем левая. Брови и зрачки глаз, просверленные крошечными отверстиями, темно-коричневые. Длина 23 *см*, ширина 17,7 *см.* От И. Вознесенского.

Маска (№ 620—35, табл. I, рис. 12) антропоморфная, женская, с калужкой и орнаментом в виде узких полосок коричневого и красного цвета, образующих на левой половине четырехугольники; основной фон желтый,

зрачки глаз и брови черные. Маска без всяких отверстій для глаз, носа и рта. Длина 20,5 *см*, ширина 16,5 *см*. Из колл. И. Вознесенского.

Маска (№ 2448—4, табл. I, рис. 5) антропоморфная, женская. Фон неокрашенный, но губы и ноздри темно-красные, а брови и зрачки косо поставленных глаз, просверленных тупым орудием, черные; равным образом ассиметрично расположенные линии тоже черного цвета. На левой половине лба, близ края левой щеки, черный сетчатый орнамент — чешуйчатый хвост речного бобра. Длина 20 *см*, ширина 16 *см*.

Маска (№ 2448—5, табл. I, рис. 1) женская, антропоморфная с резными ушами, расписным красным и черным орнаментом, частью сетчатым, и вставленной в нижнюю губу калужкой. Длина 24,5 *см*, ширина 17,5 *см*. Из колл. И. Вознесенского.

Маска (№ 2448—7, табл. II, рис. 6) антропоморфная, женская, со слегка раскрытым ртом и расписным орнаментом голубовато-зеленого, красного и коричневого (на лбу) цвета. В носу два отверстия, но глаза без отверстій. Длина 23 *см*, ширина 19 *см*. Из колл. И. Вознесенского (вероятно).

Маска (№ 2448—8, табл. I, рис. 10) антропоморфная, женская с калужкой, имеющей сильно вогнутые поверхности; рот полуоткрыт, без зубов; зрачки просверленные, брови в виде коричневых дуг. Орнамент зеленовато-голубой; несколько косых и прямых полос сосредоточены преимущественно вокруг рта и на лбу, частью также на левой щеке и резко выделяются на светлом неокрашенном фоне маски; губы красные, ушей нет. Длина 21 *см*, ширина 17 *см*. С о. Ситки; вероятно, от И. Вознесенского.

Маска (№ 2448—6, табл. I, рис. 8) полушаровидная, антропоморфная, женская. Лицо почти симметрично окрашено на обеих половинах в зеленый цвет с красными фигурами на щеках и на носу и такого же цвета полосами на лбу. Брови и просверленные зрачки глаз черные, кругом красный ободок в виде рамки, и маска производит впечатление вставленного в нее лица, хотя все сделано из одного куска. Калужка маленьких размеров (1,6 *см*). Длина 25,8 *см*, ширина 25,2 *см*, толщина 1,2 *см*. Происхождение неизвестно.

Маска (2448—10, табл. I, рис. 9) антропоморфная, женская, с приколоченными медными пластинками на месте бровей и вставленной между губами втулкой своеобразной формы (углы отбиты). Одна половинка лица окрашена сплошь в зеленый цвет, другая в красный; в носу сквозные отверстия, равным образом просверлено по отверстію у боковых краев для продевания ремешков, служащих для укрепления маски на лице. Длина 20,5 *см*, ширина 17,5 *см*. Происхождение неизвестно.

Маска (№ 2448—9, табл. I, рис. 4) антропоморфная, женская с большими отверстиями в глазах, слегка открытым ртом с деревянными зубами. В отличие от всех предыдущих женских масок здесь калужка привязана отдельно при помощи тоненьких бечевочек, проходящих через отверстия, просверленные как в калужке, так и в маске. Окраска чередующихся участков красного и голубовато-зеленого цвета, брови темно-коричневые, зрачки глаз черные. Длина 20 *см,* максимальная ширина 17 *см.*

Маска (№ 620—33, табл. I, рис. 2) антропоморфная, мужская с просверленными черными зрачками и носовыми отверстиями в красных ноздрях. Из раскрытого рта выглядывает язык; по сторонам резные уши. Орнамент расписной, преимущественно красный, ассиметричный. Зрачки глаз, брови, усы и треугольник на подбородке — черные, правая половина носа и часть щеки голубовато-зеленые. Длина 25 *см*, ширина 18,4 *см.* Из колл. И. Вознесенского.

Маска (№ 620—36, табл. I, рис. 3) антропоморфная мужская, без всяких отверстий. Расписные орнаментальные фигуры цвета темного бордо. На левой половине лба и на левой щеке сетчатый орнамент; брови, зрачки глаз, усы и треугольник на подбородке—черного цвета. Вдоль средней линии лба и носа проходит узкая прямая полоска цвета бордо. Повидимому, маска эта не была в употреблении, и на ней нет ни завязок, ни отверстий для них. Длина 21 *см*, ширина 17 *см.*

Маска (атхаакỳ № 2448—11, табл. II, рис. 3) антропоморфная, со слегка открытым беззубым ртом, коричневыми бровями, красными губами и красными орнаментальными фигурами преимущественно на правой половине маски, резко выделяющимися на общем фоне маски цвета светлой синьки. Длина 24 *см,* ширина 18 *см.*

Маска (хлюку-каккаты, № 211—8, табл. II, рис. 7) антропоморфная, небольших размеров, с торчащими вверх над лбом пучками волос, с косо поставленными глазами и бровями и с высунутым вперед языком, что по наблюдениям Squier'a[1] служит предсказанием силы и жизни. Окраска темно-свинцового цвета, вокруг глаз зеленая окраска, губы и язык красные. Длина 13,5 *см,* ширина 8,7 *см.* Из колл. Г. Чудновского.

Маска (кляхкыт-ка, № 211—5, табл. II, рис. 4) антропоморфная, слабо раскрашенная синим и красным, с маленькими отверстиями в глазах и выступающим вперед подбородком. По боковым краям по три отверстия для продевания завязок. На каждой из щек по продольному углублению-шраму в 2 *см* длина. Длина 24 *см,* ширина 17 *см.*

---

[1] Report of the Bureau of Ethnology, 1881—82, p. 113.

Маска (№ 2448—13, табл. II, рис. 8) антропоморфная. Нос переходит в длинный клюв, загибающийся у кончика в горизонтальную палку, которая упирается в слегка раскрытый рот. Окраска фона зеленовато-синяя, губы и вздутия под носом красные, зрачки глаз и брови черные, орнамент, в отличие от большинства предыдущих антропоморфных масок, симметричен на обеих половинах. Длина 20 *см*, ширина 18 *см*.

Маска (№ 2448—16, табл. II, рис. 2) полуантропоморфная, полузвериная; нижняя половина с очень широким ртом и сильно раздутыми ноздрями; по верхнему краю торчат деревянные выступы — уши, со вставленными в них в середине слюдяными пластинками (в правой дощечке слюда выпала). По верхнему краю этих дощечек прибиты узенькие полоски кожи с пучками длинных волос, уцелевшими преимущественно на левой дощечке. У краев, с обеих сторон маски, торчат перяные красные стерженьки с ромбоидально срезанными на концах бородками; судя по отверстиям, их было по 7 с каждой стороны, но уцелело лишь 2 справа и 3 слева. Тут же торчат прибитые изнутри большие кожаные лоскутья (вероятно, тотемный герб), на конце раздвоенные, с разноцветными узорами, сизо-зеленого, красного и черного цвета. Зрачки глаз слюдяные (в одном глазу слюда выпала); брови в виде медных пластинок, прибитых гвоздями. В ноздри, судя по углублениям, были вставлены пластинки, вероятно, слюдяные, но они выпали. Из открытого рта торчит ряд слюдяных зубов. Окраска голубовато-зеленая, губы красные. Длина, не считая ушей, 16 *см*, ширина 16,5 *см*. С внутренней стороны ремешки для укрепления маски.

Маска (№ 2448—15, табл. II, рис. 1) полуантропноморфная, полузвериная, с глазными и носовыми отверстиями и широко раскрытой пастью, в которой торчит пластинка китового уса, упирающаяся одним концом в небо, а другим — в нижнюю челюсть. Последняя, в отличие от прочих масок, подвижна и сделана не из общего со всей маской куска дерева, а прилажена отдельно при помощи полосок холста, прибитых железными гвоздиками. Маска имеет глазные и носовые отверстия и почти вся выкрашена в голубовато-зеленый цвет. Длина 22,2 *см*, ширина 19,2 *см*.

Маска (№ 2448—14, табл. II, рис. 9) церемониальная, полуантропоморфная, полузвериная (нижняя половина напоминает свиное рыло). На лбу деревянные, вырезанные из одного с маской куска дерева уши, с красной орнаментальной фигурой. Весь фон маски голубовато-зеленый с бледно-желтыми фигурами на лбу и у боковых краев. Сверх того на подбородке снизу стилизованное лицо. Рот, слегка открытый, и ноздри красные; зрачки глаз, просверленные в центре, черные, брови темнокоричневые. Длина 24 *см*, ширина 17 *см*. Из колл. И. Вознесенского.

Маска (№ 2448—2, табл. II, рис. 5) в виде звериной головы, с обнаженными зубами и двумя торчащими кверху и вставленными в надрезы маски кожаными пластинками-ушами, у заднего бокового края которых торчат пучки волос. Нижняя поверхность образует сзади выемку, обращенную вогнутостью вперед. К концам этой выемки прикреплена овальная горизонтальная дуга из широкой пластинки китового уса, к которой привязаны замшевые завязки; ее пересекает накрест другая дугообразно изогнутая пластинка, также из китового уса; таким образом образуется длинный овальный ободок, который при помощи завязок укрепляется на голове, а собственно маска торчит спереди. Передняя часть маски окрашена слегка в зеленый цвет, брови и зрачки глаз черные, ноздри и губы красные, а орнамент на ушах представляет сочетание фигур серого, черного и красного цвета. Общая длина маски, включая и ободок, 33 *см*, максимальная ширина у заднего конца 15 *см*. В списках И. Вознесенского 1845 г. находится следующая пометка, относящаяся к этой маске (и к двум другим): «Шаманские маски, деревянные, 3 шт.».

Маска (№ 536—21b, табл. II, рис. 10, от Ю. Лисянского). Миниатюрная, деревянная, антропоморфная, с высунутым изо рта раздвоенным языком и торчащей из-под подбородка деревянной же вороньей головой, образующей как бы шейку маски. По верхнему краю 9 дырочек, где, надо думать, торчали, как и во многих больших масках, пучки волос. Маска окрашена в голубовато-зеленый цвет с примесью черного и красного. Длина 9,5 *см* (включая шейку), ширина 4 *см* (по передней поверхности). У Краузе,[1] находим указание, что такие миниатюрные маски очень ценятся, а на стр. 235 тот же автор дает рисунок жены начальника племени хуна с такой же «танцовальной» маской в руке. Согласно же указанию Ф. Боаза, такого рода маски-головки составляют часть головного убора, надеваемого при церемониях некоторых тайных обществ, напр. ōlalá у племени ниска из группы чимши.[2] Некоторым подтверждением этому может служить и выемка в шейке, являющаяся как бы приспособлением для насаживания на другой предмет.

Маска (№ 536—21б, табл. II, рис. 10) миниатюрная деревянная с высунутым языком и с 9-ю отверстиями по верхнему краю; голубовато-зеленого цвета, но брови черные, язык красный. Длина 5 *см*, ширина 3,5 *см*. Назначение то же, что и предыдущей маски. От Ю. Лисянского.

Из прочих объектов первой категории, кроме одной накидки типа chilkat-blanket и нескольких тканых шерстяных и перяных (из коллекции Кука) накидок, в Музее имеется:

---

[1] Op. cit., 203.
[2] Fr. Boas. The Kwakiutlindians. Rep. of the Smiths. Inst., Washington, 1897, p. 653.

Замшевая одежда (№ 2454—10, см. рис. 1) в виде туники без рукавов, церемониальная, а, быть может и военная (для начальников). Состоит из цельного куска лосиной замши с небольшими надставками у подола и правой открытой стороны, оканчивающихся бахромой из кожаных же ремешков. Наверху, на плечах, края сшиты, кроме выреза для продевания головы. С левой стороны вырез для просовывания руки и 3 пары пришитых в ряд замшевых полосок. Спереди сплошной расписной орнамент красного, голубовато-зеленого и черного цвета — наверху антропоморфное лицо, затем орнамент глазной и другие фигуры. Длина 88 *см*, не считая бахромы. Извнутри подбита лосиной же кожей, что подтверждает предположение о военном назначении этой одежды. Аналогичную одежду, но с другими орнаментальными фигурами, находим в United States National Museum.[1]



Рис. 1. Церемониальная замшевая туника.

III

Калужки — «kāk», «gāk»,[2] «klú'ú chren-tācha» — «деревянные губные ложки».[2] «kéntaga»,[3] «kanuch»,[4] англ. labrets — втулки, костяные, деревянные, каменные, медные, серебряные, до сравнительно недавнего времени вставлявшиеся в нижнюю губу женщинами всех тлингитских племен, за исключением женщин племени якутат.[5] Иногда втулки делались из смешанного материала, напр., из дерева в медной оправе, или же они покрывались весьма ценной раковиной *haliotis*. Считаю уместным включить описание калужек в предлагаемый очерк, так как они, как объекты, свидетельствующие о богатстве и знатности происхождения, обязательно фигурировали на потлэчах.

Labrets или втулки — явление, широко распространенное у примитивных народов. Среди северо-западных индейцев мы, кроме тлингитов, находим

---

[1] Niblack. Op. cit., pl. XXI; fig. 75 a—b, p. 274.

[2] Boas. Vocabul. of the Tlingit, Haida and Tsimshian languages. Read before the American Philosophical Society. October 2, 1891.

[2] Krause. Op. cit., pp. 367.

[3] Voyage de La Pérouse, Paris, 1797, II, 212, статья de Lamanon'a о языке колошей.

[4] Гр. Чудновский. Архив МАЭ.

[5] Вениаминов. Записки, III, 99; Dall. Tribes of the Extreme Northwest, v. I, p. I, p. 37.

их у хайда, чимши и др. Встречались они и у алеутов,[1] у которых они исчезли 100—150 лет тому назад, далее у кадьякцев и других западных эскимосов, причем у последних они в обычае и теперь, но вместо прежней большого размера калужки вставляются две меньших, у углов рта, и притом не женщинами, а мужчинами;[2] иногда они вставляются не по углам рта, а в щеку. Далее, labrets встречались у западных атабасков, также на юге, в Техасе и на западном берегу Флориды. Бытовали они и в Южной Америке, именно у ботокудов, равно как и в Перу и Бразилии.[3] В Африке мы их находим у племен юго-восточной Африки, именно у макуа, маконде, матамбе и др., где у женщин вставлен длинный торчащий вперед шпенек, но не в нижнюю губу, а в верхнюю.[4]

Русское название «калужка» для тлингитских labrets, по мнению многих путешественников, в том числе и Erman'a, происходит от русского слова «колоть», «колю», «колюшка». Так как тлингитские labrets напоминают будто бы по форме ложку, то по мнению Вениаминова название колоши происходит от алеутского «калуга», которым алеуты обозначают всякую деревянную посуду и которое давно уже было заимствовано жившими там русскими.[5] Отметим также аналогичное происхождение португальского названия южно-американских ботокудов (botokudo), от португальского слова botoque — втулка, и название «nez-percés» (т. е. «пронизанные носы») для юго-восточных соседей тлингитов. — У тлингитов практиковалось и протыкание носовой перегородки, куда вставлялось кольцо или палочка из меди, кости, дерева или раковины *haliotis*, либо шерстяная пряжа с висящими зубами акулы; практиковалось и протыкание ушей, как мы видели выше.

При первом прокалывании губы у девочки в сделанное отверстие вставлялась медная проволока, иголка, костяное или серебряное острие,[6] постепенно сменявшиеся все большими и большими гвоздиками, утолщенными у концов цилиндриками и прочими втулками, и, наконец, замужним

---

[1] Langsdorff. Op. cit., II, pp. 37 и 99; Cook. Voyage, II, pp. 369, 370.

[2] Y. Murdoch. 9th Report of the Bureau of Ethnology. The Point Barrow Eskimo, 1892, p. 143. Там же рис. 96 на стр. 148 показывает, что старинные эскимосские labrets были сходны с тлингитскими.

[3] У племени pawumwa, живущего в западной Бразилии, labrets вставляются в обе губы: девочкам 9—12 лет в верхнюю губу вставляют более короткую втулку, а в нижнюю подлиннее, сначала из резины от дерева рогога, а потом из белого кварца. См. American Anthropologist, New Series, 14, 1912, ст. Y. D. Haseman. Pawumwa Indians, p. 341.

[4] Dall. Op. cit., p. 77; Weule. Leitfaden der Völkerkunde. Leipzig, 1912, Taf. 110, f. 9 und S. 85.

[5] Вениаминов. Записки, III, стр. 28.

[6] Dixon, p. 172; La Pérouse, II, p. 201; Langsdorff, II, p. 99; Holmberg, p. 21; Вениаминов. Op. cit., III, стр. 92.

женщинам, по окончании брачной церемонии, вставляли настоящую «губную ложку» или «чашку».[1]

Обычная величина «губных ложек» достигала 5—7,5 *см* в длину и 4—5 *см* в ширину при толщине у краев до 2,5 *см*, но в некоторых экземплярах размеры калужек доходили даже до 15 *см* длины и 10 *см* ширины. Так, Langsdorff приводит достоверное свидетельство Mr. D. Wolf'a, бывшего с ним на корабле «Iuno» и видевшего однажды у пролива Чатам старую тлингитку, жену начальника, калужка которой была так велика, что при известном движении своей оттопыренной губой женщина эта могла закрывать ею все лицо. О таком же факте говорит и Kotzebue, прибавляя, что такие тлингитки считались выдающимися красавицами. Portlock, наблюдавший тлингитов в Норфолькзунде, видел женщину, у которой нижняя губа с калужкой закрывала весь подбородок, обнажая зубы и десны.[2] Приведенные нами размеры длины и ширины калужек указывают на их продолговатую форму; только у Niblack'a находим указание, что калужки тлингитские почти круглые. Впрочем, это мнимое противоречие объясняется, быть может, тем, что Niblack'у пришлось видеть калужки только у старух, у которых, согласно наблюдениям Erman'a,[3] калужки круглые, у молодых же они эллиптические, а так как Niblack производил свои наблюдения в 1885—87 гг., т. е. тогда, когда обычай этот уже исчезал, то естественно, что он встречал их лишь у старух, т. е. формы круглой.

Что касается смысла самой формы тлингитской калужки, то мы объяснения в литературе не нашли, но в одной из сказок, записанных Swanton'ом, есть (быть может, случайный) намек: именно тлингитский юноша находит сходство между формой луны и калужкой своей матери,[4] однако, делать из этого вывод о какой-либо связи калужек с астральным культом, разумеется, нет достаточного основания и было бы более чем рискованно.

Вид женщин со вставленной втулкой производил на европейцев отталкивающее впечатление, тем более, что из вечно открытого рта по желобку калужки постоянно стекала коричневая от курения слюна и торчали желтые грязные зубы. Сама же губа делалась чрезвычайно тонкой, приобретала темносиний цвет и при беге болталась, ударяясь то о подбо-

---

[1] Niblack. Op. cit., p. 368.

[2] Krause, p. 140; Langsdorff, II, pp. 99—100; La Pérouse, II, p. 200; Лисянский, II, стр. 120; Вениаминов, III, 92; Erman, II, p. 316.

[3] N. Erman. Ethnographische Wahrnehmungen und Erfahrungen an den Küsten des Beringsmeeres. Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, 1870, B. II, p. 316—317.

[4] Swanton. Myth., etc., p. 209.

родок, то об нос.[1] Вид рта в профиль со вставленной калужкой (см. табл. I, рис. 11).

Калужка была признаком богатства и знатного происхождения, и женщина пользовалась тем большим почетом, чем больше была ее калужка и чем более была оттопырена ее нижняя губа;[2] и ради этой привиллегии они уродовали себя и к тому «лишали себя возможности целоваться», говорит Langsdorff.[3] Вот почему, несмотря на затруднительность при еде и питье, каждая тлингитка стремилась увеличить свою калужку.[4] Выпадение калужки в присутствии посторонних считалось чем-то зазорным.[5] Впрочем, Erman, наблюдавший тлингитских женщин во время угощения их европейцами на фрегате «Кроткий», говорит, что при еде они вынимали из губы свои «ложки».[6] Рабыни не имели права носить этого украшения.[7]

Что касается возраста, когда производилось первое прокалывание или надрез губы, то в этом отношении наблюдения расходятся. Так, по свидетельству Marchand'a,[8] прокалывание производилось уже грудным девочкам. То же подтверждает и Rollin. Он говорит, что прободение губы для вставления калужки производится тотчас по рождении, для чего губу пронизывают булавкой, медной или золотой, либо колечками из того же материала; они остаются до наступления зрелости, когда их заменяют настоящей калужкой.[9] Лисянский видел трехмесячного ребенка, у которого была уже проколота нижняя губа и носовая перегородка, и в отверстия были вставлены тоненькие проволочки с бисером;[10] Portlock, спутник Dixon'a, видел прободение губы у двухлетних девочек.[11] Erman имел случай наблюдать празднество по случаю надреза губы у двенадцатилетней девочки. Вообще же большинство исследователей[12] связывают эту операцию с наступлением половой зрелости, приурочивая ее к 12—15-летнему возрасту. Более же раннее прокалывание губы, на которое указано выше, по

---

[1] La Pérouse II, 182 и 200; Kotzebue, II, p. 28; Erman. Op. cit., II, p. 317; Holmberg, p. 21; Niblack, p. 257.

[2] Erman. Op. cit., II, p. 317.

[3] Op. cit., II, p. 100.

[4] Лисянский. Op. cit., II, p. 153.

[5] Voyage de La Pérouse, II, p. 202; Лисянский, II, p. 153.

[6] Erman. Op. cit., II, p. 317.

[7] Schabelsky. Op. cit., 75; Вениаминов, Записки III, 92; Peschel. Völkerkunde, 1876, S. 247.

[8] Marchand, I, 232, y Krause, 141.

[9] Voyage de La Pérouse, IV, p. 40.

[10] Лисянский. Op. cit., II, p. 120.

[11] Portlock y Krause, p. 140.

[12] Vancouver. A voyage of discovery, 1798, II, p. 408; Langsdorff, II, p. 99; Kotzebue, II, 28.

наблюдениям Erman'a,[1] производилось над дочерьми богатых или знатных тлингитов. Очевидно, что у разных племен возраст для прободения различен, но оно все же преимущественно приурочивалось к указанному периоду половой зрелости.

При появлении у девушки первой менструации ее запирали на год в маленький изолированный домик-клетушку, где она первые два дня должна была соблюдать полный пост, а по истечении этого срока пища давалась ей в весьма умеренном количестве, при чем пить она должна была через кость от крыла белоголового орла и то не больше трех глотков зараз. Считалось, что чем меньше она пьет в это время и чем строже ее воздержание, тем счастливее будет впоследствии ее брак.[2] По Вениаминову, ее запирали в темную конуру (по Krause в темный шалаш из прутьев), лицо вымазывали сажей, на голову надевали шляпу с большими полями, чтобы затворница не могла смотреть вверх и тем осквернить небо, и никто, кроме матери и рабынь, не вправе был видеть ее в это время.[3] Согласно Swanton'у, и теперь еще тлингиты считают, что взгляд ее в это время приносит несчастье охотнику, рыболову, игроку, превращает предметы в камни и т. п., и потому ее изолируют.[4]

При последующих менструациях девушку или замужнюю женщину запирают всего на 3 дня.[5] Изолирование девушки при наступлении половой зрелости, равно как и женщин при родах, по тем же основаниям, практикуется и другими американскими племенами (хайда, чимшиан и др.) и, как известно, вообще представляет широко распространенное явление в жизни примитивных народов. Во всех частях света мы находим в этих случаях ряд табу, как затворничество, запрет по отношению к целому ряду видов пищи, запрет смотреть на солнце, опасение менструальной крови и т. п.

По окончании периода первого затворничества родственниками тлингитской девушки, если семья была богатая, устраивалось описанное выше празднество. То же повторялось при каждой замене меньшей калужки бо́льшей.

Кроме губных втулок у тлингитов были в обычае втулки носовые; протыкали носовую перегородку и вставляли в нее серебряные кольца или палочки из дерева, кости, меди, раковины *haliotis*[6] и т. п.

Начиная с первой четверти прошлого столетия, т. е. с периода более частых столкновений с европейцами, обычай употребления калужек стал

---

1 Erman. Op. cit. II, p. 317.
2 Langsdorff, II, pp. 114—115.
3 Krause, p. 218.
4 Swanton. Soc. condit., etc., p. 428.
5 Erman, II, p. 319.
6 Niblack, 257.

понемногу исчезать или деградировать. Уже в 20-х годах прошлого столетия, по свидетельству Лазарева,[1] употребление тлингитами калужки оставлено многими женщинами, особенно молодыми. О том же свидетельствует и Литке, наблюдавший тлингитов в 1826—29 гг.[2] «Обычай этот, говорит он, уже не так распространен, как прежде». В настоящее время он либо совсем исчез, либо остался в виде слабого пережитка: губная «ложка» вышла из употребления, в особенности на Ситке, и заменена в процессе эволюции втулкой в виде запонки или цилиндрика с расширенными концами, либо серебряным гвоздиком,[3] который тоже исчезает, как исчезает обычай изолирования девушек во время менструации;[4] так, уже в первой половине прошлого века срок этот сокращался для первого раза до 3—6 месяцев.[5] Впрочем, в 80-х годах XIX века, как передавали туземцы братьям Krause, губные ложки сохранились еще у тлингитского племени хуна, живущего к северу от Ситки, на о. Чичагова, а самим Krause удалось видеть в Хловаке (Chlowak) старую женщину с большой губной ложкой,[6] что объясняется тем, что племя это живет по соседству с кайгани, из группы хайда, женщины которых вставляли самые большие калужки. У племени якутат, по свидетельству Веннаминова, этот обычай совсем отсутствует, но это наблюдение противоречит данным других авторов.[7]

Происхождение обычая вставления калужек, генезис его, нужно думать, тот же, что и в других аналогичных явлениях, при наступлении половой зрелости, как прободение носовой перегородки, выбивание или заострение зубов, татуировка, обрезание мальчиков и девочек (последнее практикуется приблизительно у $1/7$ части человечества)[8] и т. п. Первоначально обычай этот был связан несомненно с религиозными воззрениями, с жертвоприношением крови (при прокалывании) или приобщением посредством крови к полноправным членам рода.

Специально исследовавший этот вопрос W. H. Dall отрицает религиозное значение labrets, на том основании, что они будто бы никогда не встречаются на масках религиозных. Однако, у нас в Музее как раз имеется шаманская маска с калужкой,[9] не говоря уже о ряде описанных выше женских церемониальных масок с выпяченной губой и вставленной калужкой.

---

1 Лазарев. Плавание вокруг света, 1822—24 гг. Петербург, 1832 г., стр. 169.
2 Op. cit., I, стр. 160.
3 Krause, p. 143.
4 Krause, p. 218.
5 Венваминов, III, стр. 92.
6 Op. cit., 143.
7 Krause, p. 99.
8 Andree. Ethnographische Parallelen. Leipzig, 1889, S. 204.
9 См. Сборн. МАЭ, т. VI, стр. 109, рис. 4.

Весьма вероятно, что первоначально просто делался надрез губы (или щеки) для пролития жертвенной крови, а потом стали приниматься меры против зарощения отверстия и для наглядного доказательства произведенной операции — начали вставлять labrets. С течением времени в процессе эволюции labrets утеряли свою религиозную основу и стали обычаем социального порядка.

Dall склонен думать, что первоначально labrets употреблялись, как и у алеутов прежде и у эскимосов, только мужчинами, у которых путем надрезов губы «подвергали испытанию твердость характера, более необходимую для мужчин, нежели для женщин», и мужской закал, так как, с наступлением зрелости, юноше открывался доступ к правам и привилегиям взрослых членов общины. Labrets, по его мнению, были своего рода аттестатом зрелости и паспортом к благоволению женщин.[1] Подтверждение своему мнению Dall видит, по аналогии, в том, что у иннуитов (эскимосов), по свидетельству Simpson'а, юноша получает право на прободение губы и вставление labrets лишь после того, как он убьет оленя, волка или тюленя; этот же успех на охоте обусловливает его право на женщин, а впоследствии labrets, по мнению Dall'a, были перенесены и на женщин, как символ известных социальных прав. В процессе эволюции к этому мотиву присоединился и мотив эстетический. Нанесение знаков зрелости в более раннем возрасте Dall считает явлением последующей эволюции.[2]

Любопытное объяснение причины прорезания губы было дано индейцами Шабельскому,[3] именно, что прободение это считалось средством для облегчения родов и менструации женщин. Гипотеза Erman'a,[4] что это изуродование тлингитских женщин имеет целью сделать их менее привлекательными для чужеземцев, едва ли заслуживает внимания. Любопытно, кстати, отметить одно наблюдение, сделанное Swanton'ом,[5] будто тлингитка, встретившись с медведем, вынимает свою калужку и дует на зверя сквозь обнаженное отверстие в нижней губе, и тогда медведь не трогает ее. Этот факт, хотя уже скорее из области магии, говорит за то, что калужка считалась вещью весьма ценной, если допустить аналогию с некоторыми сибирскими инородцами, которые, при встрече с этим опасным хищником, бросают ему самые ценные предметы, для его умилостивления.

Л. Я. Штернберг считал labrets амулетами для охраны тех отверстий в теле (носовых, ушных, ротовых), через которые злой дух легче

[1] Dall. Masks, Labrets, etc., p. 80.
[2] Dall. Op. cit., p. 81.
[3] Shabelsky. Op. cit., p. 75.
[4] Erman. Op. cit., II, p. 317.
[5] Swanton. Op. cit., p. 455.

всего может пробираться внутрь и причинять зло (лекции по «Введению в этнографию» в рукописи).

В коллекциях Музея имеются шесть калужек:

A) Две костяных (табл. III, рис. 10) в виде уплощенных и расширяющихся на конце цилиндриков в 1,6 *см* длины, 0,6 *см* ширины, 1,4 *см* толщины.[1]

B) Две каменных из колл. Дорошина (№ 337—6), а именно одна (табл. III, рис. 12) из темно-красного камня в виде четырехугольника с закругленными углами, в 2,3 *см* в длину и 2,5 *см* в ширину, с перехватом в боковых стенках и одной отбитой на половину поверхностью и другая (табл. III, рис. 11) калужка — «ложка» из полированного камня в виде овального блочного колеса неправильной формы в 5 *см* длины, 1,8 *см* ширины, 1,2 *см* толщины с глубоким желобком по окружности; верхняя и нижняя поверхности ее вогнуты, образуя корытообразное углубление. По мнению Dall'а, вогнутость имела целью уменьшить вес калужки.

C) Наконец, две деревянных «ложкообразных» калужки (№ 633—36 a — b, табл. II, рис. 9 и 13): одна (9) в 6 *см* длины, 2 *см* максимальной ширины и 1,5 *см* толщины правильной овальной формы и другая (13) немного больше предыдущей в 6,5 *см* дл., 2,3 *см* ширины, с отбитым краем и выемкой лишь у боковых концов. Рис. 11, табл. I, сделанный с хранящейся в Музее маски, показывает способ ношения этого украшения и вид нижней губы и рта в профиль при вставленной калужке.

IV

Из объектов второй категории опишем нижеследующие:

Веер (№ 571—56), или опахало из орлиного хвоста; его держат в руке во время плясок; длина 37 *см*.

Кинжал (№ 211—20, табл. IV, рис. 13, из колл. Гр. Чудновского, с о. Адмиралтейского), деревянный, раскрашенный красной и черной краской, типа обычных тлингитских двойных кинжалов, и в месте перехвата перевязанный мочалой (из мочалы у них делаются и другие церемониальные объекты, как ожерелья, головные уборы и т. п.); длина 54 *см*. Употребляются во время празднеств.

Меч (№ 2454—1, табл. IV, рис. 14) костяной, с утончающимся, но тупым закругленным краем на переднем конце и барельефной орлиной головой — рукоятью на конце противоположном. С обеих сторон снабжен резным орнаментом — линии, полулунные изгибы, изображения весел — и

---

1 Из колл. Чудновского, № 21—30.

2 Dall. Op. cit., p. 88.

инкрустированными перламутровыми пластинками, особенно на орлиной голове, но большинство их выпало; длина 62 *см*. У основания рукояти просверлено круглое отверстие, в которое продет ремешок для подвешивания. Происхождение неизвестно, но старинное. Такой же меч с пролива Нутка описан у Фр. Гельвальда.[1] Krause[2] говорит, что длинные костяные ножи krischa, с резным орнаментом, употребляются для отделения шкуры с животных и для очищения ее от жира, но так как на нашем экземпляре края тупые, то с большим вероятием можно считать его только церемониальным.

«*Нож*» (№ 211—22, табл. IV, рис. 12, от Гр. Чудновского с о. Адмиралтейского), вернее кинжал для закалывания рабов при различных торжественных случаях, при постройке нового дома тойоном (начальником), в случае его смерти и т. п. Состоит из деревянной рукоятки, обмотанной на две трети длины жильными нитками, а поверх последних ремешком. Рукоять оканчивается медвежьей головой, подпираемой у шеи двумя лапами. Противоположный конец расщеплен, и в него вставлена сложенная вдвое медная пластинка, в расщелину которой всаживается собственно кинжал или железный нож, имеющий 18 *см* длины и 4 *см* ширины; общая длина 36 *см*. По сообщению собирателя (письмо к академику Максимовичу из Сан-Франциско от 10/23 II 1890 г. Архив МАЭ): «американцы ищут, как величайшую редкость». Сходный кинжал имеется в United States National Museum.[3] Согласно указанию собирателя туземное его название chlita, но по Краузе (op. cit., 210) chlita обозначает нож вообще, а нож-меч — chūts-tschüchănát (ibid., 357), причем chūts означает «медведь».

Для пояснения применения описанного кинжала прибавлю несколько данных о рабстве у тлингитов.

Рабство было прежде широко распространено среди этого племени. Так Simpson говорит, что число рабов составляло около $^1/_3$ населения побережья,[4] что, впрочем, и для того времени — 30-ые годы прошлого столетия — вероятно, сильно преувеличено, хотя несомненно, что рабы составляли здесь предмет весьма оживленной торговли еще в средине прошлого столетия. Богатые начальники, по свидетельству Литке, имели от 30 до 40 рабов.[5] В рабство обращались военнопленные, преимущественно плоскоголовые индейцы из Британской Колумбии; кроме того, рабы приобретались покупкой и меновой торговлей с кайгани и другими

---

1 Естественная история племен и народов. Петербург, т. I, стр. 353.
2 Op. cit., p. 210—211.
3 См. Niblack. Op. cit., Pl. XXV, f. 106.
4 Simpson. Narrative of a journey round the world. London, 1847, I, 211.
5 Литке. Op. cit., ч. I, стр. 150.

хайда с о-вов Королевы Шарлотты, добывавшими свой живой товар путем набегов на обитателей Колумбии и даже Орегона.[1]

Положение рабов — калга kūchu, kuch, kych[2] — по свидетельству одних исследователей, как-то Хвостова-Давыдова, Шабельского, Simpson'a, Belcher, Erman'a, Kotzebue, было весьма тяжелое, по наблюдениям же других, как Литке, Вениаминов, Краузе, оно было довольно сносное или даже хорошее. Литке, напр., говорит, что с рабами обращались почти так же заботливо, как с домочадцами.[3] Правда, здесь существовал обычай убивать рабов во время больших празднеств, на поминках, при закладке нового дома, при посвящении нового члена в тайное общество как, напр., у квакиутл,[4] но, говорит Вениаминов, «калгов бьют всегда таких, которые или стары, или хворы, или малы».[5] О том же свидетельствует и Литке, утверждающий, что убивали тех рабов, «которые ни к чему другому не годные, которых нельзя ни подарить, ни продать».[6] Этому однако противоречит описываемое у Бельше массовое избиение рабов в случае соперничества между двумя начальниками. Приводим целиком это место. «Начальник, желая унизить другого, приносит в жертву известное число рабов, но тот с своей стороны, чтобы унизить противника, убивает равное или еще большее число своих рабов. Бывает, что это соперничество продолжается до тех пор, пока они не перебьют всех своих рабов; тогда они переходят в рукопашную».[7]

Целью убийства рабов на поминках является желание, чтобы души умерших тлингитов имели наверху, на небе, прислугу.[8] Так, Давыдов говорит: «Если у них (т. е. у «колюжей») умирает начальник или богатый человек, то для услужения ему на том свете выбирают несколько невольников, призывают их в собрание народа и заставляют плясать, сказав наперед, что их убьют. В них пускают излегка стрелы или заставляют детей колоть копьями; а как жертвы сии ослабеют и не могут более плясать, то их докалывают».[9] Но далеко не всегда тлингиты прибегали к этому способу убиения рабов; применяли и другой варварский способ. Так, при

---

1 Литке. Op. cit., I, 151; Вениаминов. Op. cit., III, стр. 31 и 110; Holmberg. Op. cit., 50; Тихменев. Op. cit., II, стр. 349; Niblack. Op. cit., p. 253.

2 Krause. Op. cit., 152 и 374; Вениаминов. Записки, III, 145; Erman. Op. cit., II, 379. Русское название калга неизвестного происхождения; оно ни тлингитское и ни алеутское.

3 Литке. Op. cit., ч. I, стр. 155.

4 Boas. Kwakiutl, 357.

5 Вениаминов. Op. cit., стр. 111.

6 Op. cit., I, 151.

7 Belcher. Narrative of the Voyage round the World. London, 1843; v. I, p. 104—105.

8 A. Shabelsky. Voyage aux colonies russes de l'Amérique. Pétersbourg, 1826, p. 72; Вениаминов, III, 58.

9 Хвостов и Давыдов. Двукратное путешествие в Америку, 1812 г., II, 86.

обряде сжигания тела тойона или вообще почетного человека, сжигали и раба, которого бросали в огонь со связанными руками и ногами,[1] хотя обычно рабам этой почести не оказывали, и убитых рабов бросали «на лайду или в другое место», либо просто оставляли в лесу.[2] По свидетельству Литке,[3] калгу во время празднества душили при помощи доски, накладываемой на шею — способ казни, встречаемый в Китае. Вениаминов же говорит, что этот последний способ убийства рабов практиковался лишь в тех случаях, когда покойник, в честь которого убивали калгу, умер естественной смертью, от болезни; вообще же калгу на поминках «лишали жизни той смертью, которой помер поминаемый покойник; например, если покойник потонул, то и калгу топят». По свидетельству Swanton'a, рабы, которые приносились в жертву по случаю закладки нового дома, бросались в ямы, выкопанные для столбов,[4] и земля, на которой возводилось здание, пропитывалась кровью убитого раба.[5] У Niblack'a[6] находим описание закалывания раба специальным кинжалом (slave killer): ближайший родственник покойного или устроитель празднества наносил им рабу сильный удар в голову.

В некоторых случаях рабы, по установившемуся обычаю, получали свободу. Так во время «игрушек» для детей рабов отпускали на волю по числу детей, ради которых устраивалось празднество.[7] Точно так же отпускалась на волю рабыня, одевавшая девушку, по окончании периода ее затворничества, в новый костюм.[8] Считался свободным и раб, которому удалось скрыться во время сожжения трупа своего господина.[9] У Шабельского находим описание церемониала освобождения рабов, которому однако предшествовала жестокая расправа с одним из них. Именно, несчастного сбрасывали с крыши дома и, подхватив на копья, растерзывали на части.[10]

Стоимость раба считалась даже монетной единицей, замененной впоследствии одеялами, накидками.[11] Во времена Врангеля цена раба равнялась стоимости 15—20 оленьих шкур, двух морских рыб или 25 речных бобров, а в средине прошлого столетия 60 одеялам «с присово-

---

[1] Shabelsky. Op. cit., 72; Лисянский, II, 148.
[2] Тихменев, II, 344; Holmberg, 43, Вениаминов, III, 111.
[3] Литке. Op. cit., I, стр. 150.
[4] Swanton. Op. cit., 437.
[5] Shabelsky. Op. cit., 71.
[6] Niblack. Op. cit., 358.
[7] Вениаминов, III, 107.
[8] Krause. Op. cit., 218.
[9] Erman. Op. cit., II, 382.
[10] Shabelsky. Op. cit., 73—74.
[11] Krause. Op. cit., 187 и 313 Lütke. Op. cit., I, 158.

купленнем и других товаров на 100 р.».[1] Со времени перехода Аляски во владение Северо-Американских Соединенных Штатов, в 1867 г., рабство стало исчезать здесь,[2] а ко времени экспедиции Krause, в начале 80-х годов прошлого столетия, ввоз рабов прекратился и рабство почти совершенно исчезло.[3]

Из других объектов второй категории опишем сосуды и ложки специально употребляемые для угощенья на празднествах, не предпосылая этому описанию общего описания этой отрасли производства, ибо она будет сделана впоследствии в связи с описанием деревянной индустрии вообще.

Что касается церемониальных *ложек* — schatl, schetl,[4] то все они овальные, ладьеобразные, с короткой ручкой и обильным расписным орнаментом на внутренней поверхности, а некоторые сверх того имеют резной орнамент на ручке.

«*Ковш*» (№ 593—46, табл. IV, рис. 7), — деревянный сосуд овальной формы, с точеной ручкой, весь из одного куска; служит для ягодного сока, который пьют на поминках. С двух сторон близ верхнего края трещины, которые скреплены медными пластинками. Снаружи типичный тлинкитский орнамент черного и темно-красного цвета. Длина 26 *см*, максимальная ширина 16,8 *см*. От И. Вознесенского.

Корыто (№ 633—28, табл. IV, рис. 9), kéchla, kálchla,[5] деревянное, служащее для угощения из него на праздниках мясом, рыбой и пр. У обоих концов и по боковым краям резные окрашенные фигуры типичного тлинкитского орнамента. Длина 93 *см*, ширина 18 *см*. Из старинных коллекций Музея Адмиралтейского Департамента, но точное происхождение неизвестно. Такое же блюдо-корыто имеется в Берлинском Museum für Völkerkunde.[6]

Поднос или *столик* (№ 593—58, табл. IV, рис. 10 и 11) из коллекции И. Вознесенского. Представляет тонкую доску, раскрашенную на верхней поверхности тлинкитским орнаментом и поддерживаемую четырьмя деревянными же ножками, вставленными в прорезанные для них в доске отверстия. Края выкрашены в черный цвет, закруглены и слегка приподняты над остальной поверхностью. На него кладут при угощеньи рыбу и мясо. Длина 60 *см*, ширина 25 *см*, высота 11,5 *см*.

---

1 Wrangell in Baer u. Helmersen, Beiträge, I, 64; Тихменев, II, 345.
2 Niblack. Op. cit., 252.
3 Krause. Op. cit., 187.
4 Krause. Op. cit., 367.
5 Krause. Op. cit., 373.
6 Bastian. N. W. Küste Amerika's, Taf. 9 f. 1; Niblack. Op. cit., Pl. XXXVIII. f. 191—192.

Ложка (№ 2539—26, табл. III, рис. 3), деревянная, церемониальная, с резным орнаментом на ручке, но без росписи. Длина 30 *см.* Из старинных коллекций Музея.

Ложка (№ 2539—27, табл. III, рис. 2), церемониальная, деревянная; орнамент расписной, преимущественно красного цвета; на ручке орнамент резной. Длина 32 *см.* Из старинных коллекций Музея.

Ложка (№ 2539—29, табл. III, рис. 1) деревянная, церемониальная с расписным орнаментом красного и черного цвета как на самой ложке, так и на ручке. Длина 30 *см.* Из старинных коллекций Музея.

Ложка (№ 2539—24, табл. III, рис. 5) деревянная, церемониальная. Расписной орнамент по преимуществу красного цвета: фигуры глазные и др. Длина 32 *см.* Из старинных коллекций Музея.

Ложка (№ 2539—23, табл. III, рис. 6) деревянная, церемониальная, с короткой ручкой. В расписном орнаменте находим птичью голову, повидимому воронью, и сетчатый орнамент, символизирующий хвост речного бобра. Длина 27 *см.* Из старинных коллекций Музея.

Ложка (№ 337—19, табл. III, рис. 4) деревянная, церемониальная сравнительно больших размеров (длина по внутренней линии 35 *см.*). Расписной орнамент красного и черного цвета. Из старинных коллекций Музея.

Ложка (2539—28, табл. III, рис. 8) деревянная, церемониальная с сетчатым резным и расписным (глазные и другие фигуры) орнаментом на самой ложке и разными фигурами на ручке. Длина 32 *см.* Из старинных коллекций Музея.

Из предметов третьей категории, как указано выше имеются изображения тотемов или гербы. В первом нашем очерке было указано, что у тлингитов материнский родовой строй, на основе экзогамии и тотемизма. Кроме деления на отдельные фратрии и кланы, из которых каждый имеет свой тотем, отдельные семьи также могут иметь свой тотем или герб, английское crest. Изображения тотемов или гербов выставляются на крыше дома, на лодках, делаются на церемониальной одежде и т. п., особенно во время potlach.

В Музее имеется три таких объекта.

Герб-тотем (№ 633—31, табл. III, рис. 1—2, вид en face и в профиль) представляет какое-то мифическое существо в образе массивной крылатой жабы или черепахи (70—75 *см* длины при ширине туловища в 22 *см*), с двумя отдельно приглаженными пятипалыми человеческими руками, парой распростертых крыльев из сравнительно тонких досок в 44 *см* длины и двумя валикообразными конечностями красного цвета, утонченными на концах в конусы черного цвета, которые вставлены

в круглые отверстия боковых краев (от четырех из этих конечностей остались одни следы, и лишь две уцелели). Голова с открытой пастью, в которой торчит 4 деревянных зуба; остальные зубы, которых было, судя по луночкам, по 9 в каждой челюсти, выпали. Туловище в виде выдолбленного полуовала выпуклого наружу. Внутри его приложена монголоидного типа деревянная человеческая голова (14,5 *см* длины, 10 *см* ширины). С лицевой стороны вся жаба окрашена в красный цвет, а со спинной — в черный. На спине висят две ременных петли, концы которых завязаны внутри жабы узлом. Петли указывают на то, что «идол» этот подвешивался. Отсутствие какого-либо орнамента, столь распространенного у тлингитов, заставляет относиться с некоторой осторожностью к определению Ф. Русова, считавшего этот предмет «колошинским и эскимосским», вероятно, на основании все же каких-либо данных в виде этикетки и т. п. К сожалению, до нас не дошли те данные, на основании которых сделано это определение, как и неизвестным остался тот миф или предание, который лежит в основе этого чрезвычайно интересного объекта, являющегося, повидимому, уникумом. Из коллекций Музея Адмиралтейского Департамента.

Герб-тотем (№ 633—32, табл. II, рис. 12) в виде массивной деревянной головы медведя с раскрытой пастью, в которую вставлены натуральные зубы; зрачки слюдяные. На макушке торчат деревянные выступы-уши, вырезанные из одного с головой куска дерева. Вся голова окрашена в цвет темный бордо с черными узорами, из которых над каждым глазом по три черных полосы, символизирующих лапы. Сзади правильное круглое отверстие с гладкими краями 11 *см* в диаметре, с выемкой, в которую, надо думать, вставлялась крышка; дно приложено отдельно. Длина около 54 *см*. Из коллекций И. Вознесенского.

Герб (№ 2448—30, табл. III, рис. 5), в виде деревянной доски, разрисованной с обеих сторон типичными фигурами тлингитского орнамента: на лицевой стороне человеческое лицо с широким ртом, далее глаза, лапы и пр. К задней поверхности, которая также вся разрисована, прибито по одному поперечному плоскому ящичку у обоих концов и один продольный посредине, наполненые мелкими, гремящими при движении герба, камушками. Длина 78,5 *см*, ширина 23,5 *см*. Из старинных коллекций второй половины прошлого столетия, но точное происхождение неизвестно.

Тотемный столб (№ 2788—1, табл. III, рис. 6) модель. Копия с натуры, исполненная тлингитом с Аляски. Высота 88 *см*. Дар Экспертной Комиссии в 1921 г., в свою очередь получившей его в дар от некоего С. М. Соломенко в марте 1912 г. Столб заканчивается наверху вороньей головой, на которую насажена голова человеческая в шляпе

с цилиндрическими надставами. Это служит указанием, что он был водружен в честь начальника и притом из вороньего рода. Такие столбы устанавливаются возле домов знатного предка или начальника. Они снабжены в изобилии фигурной резьбой, символизирующей мифологические предания и подвиги предка и обычно превышают весьма значительно высоту домов. Благодаря тотемным столбам тлинкитское селение производит издали весьма импозантное впечатление.

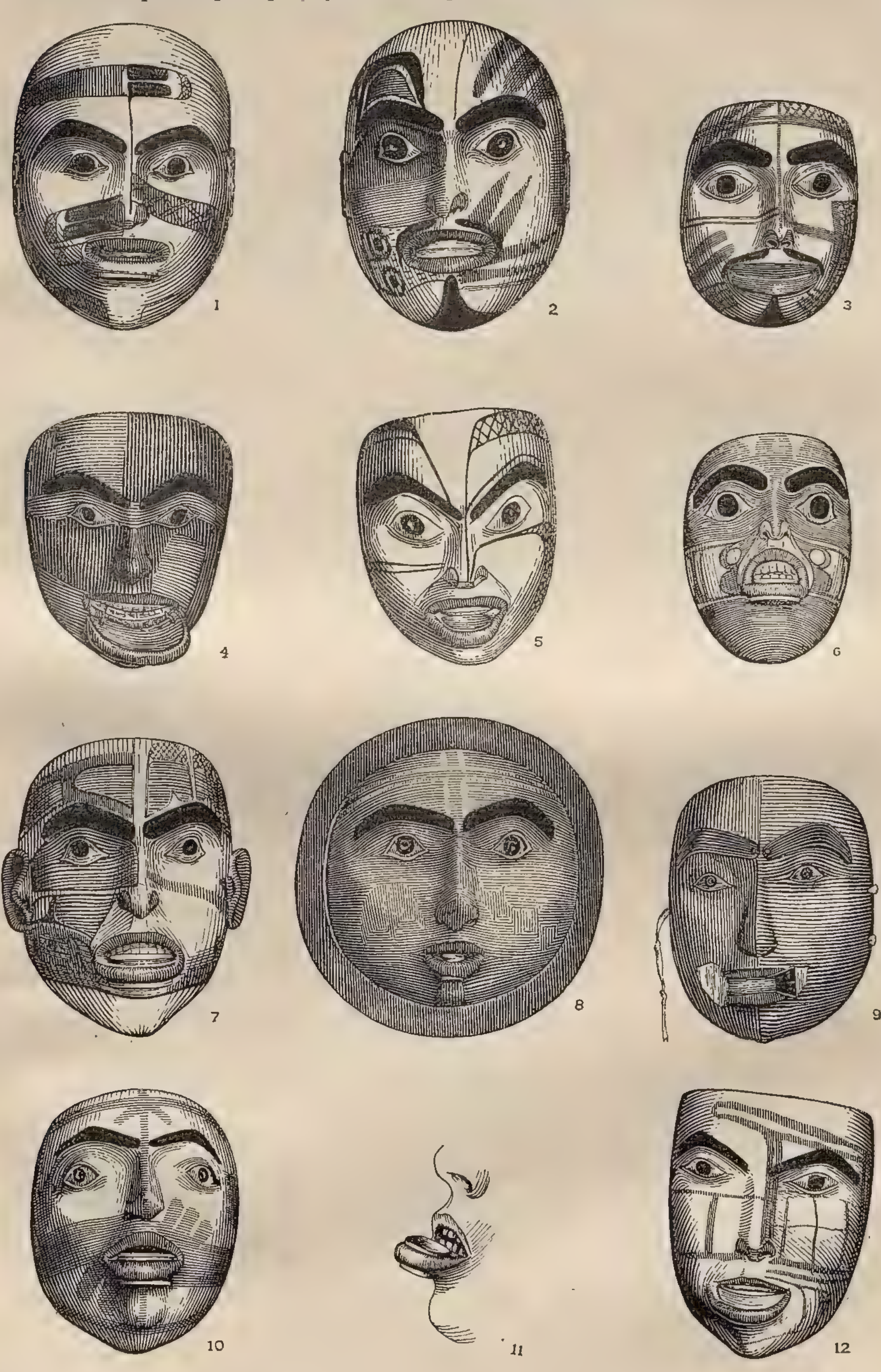
S. STERNBERG.

Museumsmaterialien zur Kenntnis der Tlinkiten.

Résumé.

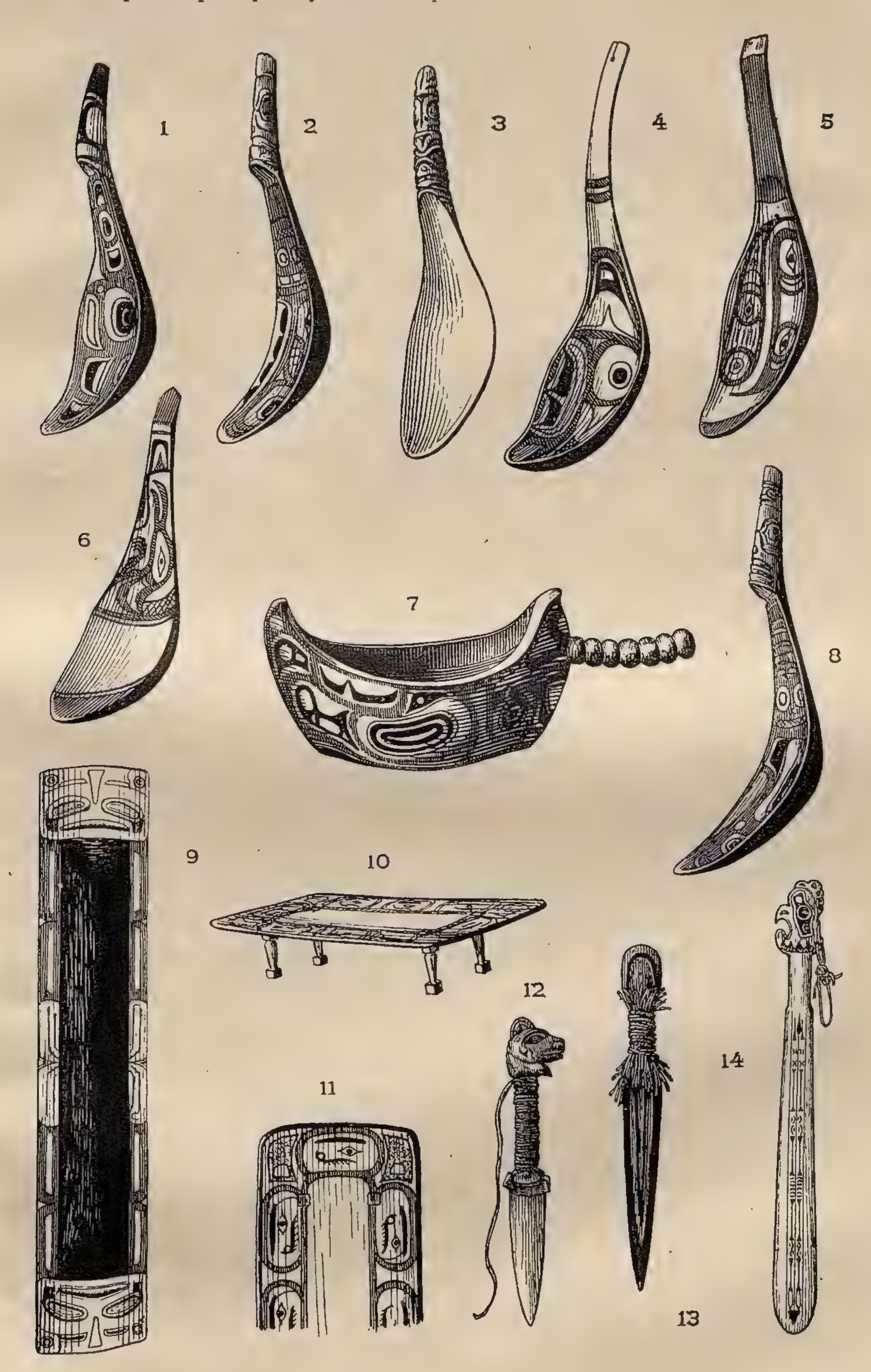
Die vorliegende Arbeit, ebenso wie die im VI Bande unserer Zeitschrift erschienene Arbeit desselben Autors «Museumsmaterialien zur Kenntnis des tlinkitischen Schamanismus», giebt eine Beschreibung der in dem Museum für Völkerkunde zu Leningrad befindlichen ethnographischen Sammlungen aus dem Gebiete der Tlinkitstämme. Diese Sammlungen erstrecken sich über einen Zeitraum von über 120 Jahren. Die ältesten verdankt das Museum den Reisenden Lissjansky, Doroschin, Wosnessensky (Anfang und Mitte des vorigen Jahrhunderts), die jüngsten stammen aus den achtziger Jahren. Unter den tlinkitischen Objekten befinden sich ausserdem Federmäntel aus der Forschungsreise von Cook, also aus dem letzten Viertel des XVIII. Jahrhunderts. Diese Sammlungen sind sowohl durch ihr Alter, als auch durch ihre grosse Seltenheit von hohem wissenschaftlichen Interesse und äusserst wertvoll. Neben einer Beschreibung der einzelnen Gegenstände jeder Gruppe von Objekten wird eine einleitende Zusammenfassung der Tatsachen gegeben, die uns mit Technik, Zweck, Gebrauch u. s. w. bekannt machen. In der vorhergehenden Arbeit wurde ein allgemeiner Überblick über die Grundlage der Weltanschauung und Mythologie der Tlinkiten gegeben zusammen mit einer Beschreibung der Schamanenausstattung, unter anderem eines seltenen Schamanenkostüms von der Admiralitätsinsel, das seinerzeit von dem Missionär Tschudnowsky erworben wurde. Aus den übrigen Gegenständen der Schamanen wurden besonders eingehend ihre Kopfbedeckungen, Masken, Klappern u. a. beschrieben.

Die vorliegende Arbeit enthält eine kurze Beschreibung der *potlaches* und der sie begleitenden Tänze, des Zeremonials, der Geschenkeverteilung und ebenso eine Beschreibung von Zeremonialgegenständen, einschliesslich


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14

der Rangabzeichen für Häuptlinge und Personen vornehmer Abkunft, wie Lippenpflöcke *(labrets,)* Wappen u. a. Zusammen mit der Beschreibung der Zeremonialmasken enthält der Aufsatz Angaben über die Technik des Färbens, die Zusammensetzung der Farben u. a. An die Beschreibung eines Dolches, der zur Opfertötung von Sklaven dient, schliesst sich eine Übersicht über das in früheren Zeiten bei den Tlinkiten hoch entwickelte Institut der Sklaverei an und die Beschreibung der *labrets* enthält zusammenfassende Angaben über ihre Maasse ihre Bedeutung und die Zeit ihrer Anbringung.

Объяснения к таблицам.

ТАБЛ. I. Рис. 1, 4—10 и 12. Церемониальные женские маски. Рис. 2—3. Церемониальные маски мужские. Рис. 11. Вид рта со вставленной калужкой в профиль.

ТАБЛ. II. Рис. 1—9. Церемониальные маски антропо-и зооморфные. Рис. 10—11. Церемониальные принадлежности в виде миниатюрных масок. Рис. 12. Герб-тотем.

ТАБЛ. III. Рис. 1—2. Герб-тотем в виде мифической жабы (фас и профиль). Рис. 3, 4, 7, 8. Кисточки для раскрашивания лиц и масок. Рис. 5. Герб в виде доски с прилаженными сзади ящичками-погремушками. Рис. 9—13. Калужки (англ. labrets).

ТАБЛ. IV. Рис. 1—6 и 8. Церемониальные ложки. Рис. 7. Деревянный сосуд для ягодного сока на поминках. Рис. 9. Корытообразное блюдо для мяса, рыбы и пр. на празднествах. Рис. 10—11. Столик для установки угощенья. Рис. 12. Нож для закалывания рабов Рис. 13. Церемониальный деревянный кинжал. Рис. 14. Костяной церемониальный меч.

Стрелометательная трубка в Америке, Индонезии и Океании.

(Опыт сравнительного описания по коллекциям Музея Антропологии и Этнографии.)

И. Г. Шпринцин.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 30 мая 1928 года.)

Для подтверждения своей теории переселений малайо-полинезийских и американских народов — известный французский ученый Paul Rivet приводит целый ряд примеров сходства этих народов, как в лингвистическом, так и в этнографическом отношениях.

Среди большого числа объектов материальной культуры Rivet упоминает о стрелометательной трубке, которая употребляется целым рядом племен указанного выше круга народов. Так, в своей работе «Les Malayo-Polynesiens en Amérique»,[1] он говорит: «В Малайо-Полинезии и в Америке найдены почти идентичные формы сарбакана».

Этот вид оружия неоднократно описывался многими авторами, но сравнительно-этнографического описания в литературе до сих пор не имеется. Моей задачей является попытка дать такое описание сарбакана-сумпитана[2] по коллекциям и по литературным данным. Наиболее исчерпывающими трудами, посвященными специально этому вопросу, являются статьи G. Friederici,[3] в которых он дает основы географического распространения стрелометательной трубки на территории Северной, Центральной и Южной Америки, а также делает попытку сравнительного описания сумпитана малайцев, океанийцев и индейцев Америки.

Специальному описанию стрелометательной трубки индейцев Южной Америки, способам ее изготовления и употребления посвящены несколько

[1] Journal de la Société des Américanistes de Paris, t. XVIII, 1926, p. 143.

[2] Сарбакан — название американской трубки; сумпитан — малайской.

[3] G. Friederici. Die geographische Verbreitung des Blasrohrs in Amerika. Petermann's Mitteilungen, 1911, Februar, Heft, S. 71—73. Его же. Ein Beitrag zur Kenntnis der Trutzwaffen der Indonesier. Südseevölker und Indianer. Baessler Archiv., Beiheft VII, 1915, S. 37—42.

страниц в трудах Т. Koch-Grünberg'a.[1] Сумпитаны малайцев описали Evans,[2] Juynboll,[3] Skeat и Blagden[4] и др. О так называемом «Духовом тростнике» океанийцев упоминают Finsch,[5] Parkinson[6] и др.

Целый ряд авторов упоминает об этом виде оружия, но сведения их, в общем, незначительны.

В коллекциях МАЭ имеются несколько типов стреламетательных трубок. Наибольшее количество находится в Отделе Индонезии. Документальные данные, препровождающие их, чрезвычайно скудны. Так для южно-американских трубок племени арикуна, группы карибов, имеется следующее краткое определение: «Длинная выдувная стреламетательная трубка» (колл. № 2.139/1). Несколько подробнее запись в Отделе Индонезии, относящаяся к племени батаков острова Суматры: «Heltep — выдувательная трубка из двух вдвигающихся друг в друга бамбуков, при помощи которой батаки с большой точностью стреляют в мелкого зверя слегка отравленными стрелами» (колл. № 855/178). При выдувной трубке меланезийцев имеется следующая запись: «Духовое ружье со стрелой. Духовое ружье состоит из бамбуковой трубки, составленной из трех колен; скрепление при помощи ротанга и смолы. Стрела — тонкий прутик, очень плотного дерева. Один конец его заострен, другой оперен кисточкой из мочалы» (колл. № 2.000/148 ab).

В Отделе Южной Америки имеются два сарбакана и столько же колчанов со стрелами. Описываемый нами экземпляр представляет полую трубку, 203 *см* длины. При внимательном рассмотрении оказывается, что наружная трубка представляет собой нечто в роде чехла для другой, вставленной внутри. Такой футляр необходим, потому что внутренняя трубка, обычно изготовляемая из растения *Arundinaria* sp., очень хрупка. На расстоянии 66 *см* от мундштука к стволу прикреплена створка раковины, служащая прицелом. Стрелы представляют тонкие палочки с заостренным концом, 26 *см* длины. По внешнему виду они напоминают вязальные спицы. У некоторых из них острия смазаны ядом.

В употреблении у индейцев имеются также сарбаканы, изготовленные несколько иным способом. Трубка также двойная, но футляр состоит из двух частей. Обычно он изготовляется из тонкого ствола дерева,

---

[1] Th. Koch-Grünberg. Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest Brasiliens, 1923, S. 59. Его же. Vom Roroima zum Orinoco, 1923, S. 63, 313, 338.

[2] H. N. Evans. Among Primitive Peoples in Borneo, 1922, p. 190.

[3] Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums, B. II. Borneo. Zweite Abteilung. Von Dr. H. H. Juynboll. Leiden, 1910, S. 85—86, 94—95.

[4] W. W. Skeat and Ch. O. Blagden. Pagan Races of the Malay Peninsula. L. 1906.

[5] O. Finsch. Südseearbeiten. Hamburg, 1914, S. 302, 325, 329, 333, 515, 534.

[6] R. Parkinson. Dreissig Jahre in der Südsee. Stuttgart, 1907, I, S. 225.

расщепленного вдоль. После удаления сердцевины обе половинки аккуратно прилаживаются друг к другу, образуя полую трубку.

Точно также существует и другой тип стрел. Они отличаются от имеющихся в МАЭ тем, что наконечник слегка надрезан. Таким образом эти стрелы более опасны, так как попав в тело животного, наконечник легко обламывается и остается в ране.

По словам Koch-Grünberg'а, яд для стрел, «кураре», изготовляется, главным образом из коры растения *Strychnos toxifera*, которое встречается довольно редко. Местонахождение этого растения известно немногим лицам, преимущественно колдунам, которые добывают яд и продают его соседним племенам.

Яд для стрел, как впрочем и стрелометательные трубки — служат одним из важных продуктов обмена среди индейцев северо-западной Бразилии. Действие яда очень значительно. Попав в кровь, — он парализует движения животного, распространяясь по кровеносным сосудам. Быстрота действия яда зависит от величины животного, а также от консистенции самого яда. Так птицы умирают через 1—2 минуты, а крупные животные, как ягуар, тапир и др. — минут через 10—20. Если охотник желает только ранить животное, но не умертвить, то соответственно с этим приготовляется более слабый раствор яда.

Хранятся стрелы в особом колчане (колл. 2139/6). Колчан этот представляет собой узкую плетенную из тростника корзинку 29 *см* длины, снаружи просмоленную. Дном служит круглый обрезок тыквы, — крышка сделана из кожи. К колчану привешена небольшая корзиночка, в которой хранится древесный шелк *(Eriodendron)* или хлопок, необходимые при стрельбе. Им обычно, обматывается конец стрелы, чтобы она плотнее прилегала к стенкам трубки. Для того чтобы не повредить намазанные ядом наконечники — стрелы особым образом укладываются в колчан. «Жилки... пальмового листа или широкие жесткие стебли травы согнуты и при посредстве шнурков сплетены в небольшую цыновку, в которой хранятся стрелы. В свернутом виде цыновка должна заполнить собой отверстие колчана, так, чтобы отравленные концы стрел не доставали до дна его. При помощи шнурка легко можно вытащить все приспособление с воткнутыми в него стрелами».[1] Иногда стрелы втыкают в пучек растительных волокон и в таком виде помещают в колчан. Большей частью ядом намазываются лишь необходимое охотнику количество стрел. Индейцы предпочитают брать с собой запас стрел и покрывать их ядом лишь по мере необходимости. Делается

---

[1] См. Th. Koch-Grünberg. Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest Brasiliens, 1923, S. 300—301.

это потому, что от сырости яд теряет свою силу, а также и потому, что покрытая ядом стрела может случайно высунуться и ранить охотника.

Сумпитаны Малайского архипелага представлены в Отделе Индонезии, довольно значительным количеством экземпляров. Нет надобности описывать все, — отметим лишь основные типы.

В коллекции с острова Борнео имеется сумпитан, по внешнему виду отличающийся от остальных (колл. № 665/10). Он состоит из вставленных друг в друга бамбуковых трубок, из которых наружная орнаментирована. Со стороны, обращенной ко рту, прикреплен мундштук в виде довольно толстой шишки. Такая форма мундштука нередко встречается также и в Южной Америке. Общая длина сумпитана 223 *см;* длина мундштука 8,5 *см.* В тех же коллекциях имеется другой тип сумпитана, со стороны выдувного отверстия снабженный штыком. Он также состоит из двух вставленных друг в друга трубок, с мундштуком на конце. Металлический штык ланцетовидной формы прикреплен к трубке ротанговым плетением. Для того чтобы штык плотнее прилегал, и чтобы плетение не скользило по гладкой поверхности трубки, под ротангом, вдоль трубки проложена узкая полоска бамбука. Длина всей трубки со штыком 176 *см;* штыка — 23 *см;* мундштука —13 *см* (колл. № 2286/237).

В целебесских коллекциях также имеется сумпитан с железным штыком (колл. № 2137/51). Он представляет собой полую деревянную трубку без специально приделанного мундштука. Штык прикреплен ротанговым плетением, способом аналогичным с предыдущим. Общая длина этого сумпитана — 202 *см;* длина штыка — 25 *см.* Сбоку трубки, в качестве украшения, прикреплена металлическая бляха.

В коллекциях с острова Суматры представлен сумпитан ввиде полой деревянной трубки 223 *см* длины, к наружному концу значительно сужающейся. С другого конца трубка снабжена мундштуком в 16 *см* длины (колл. № 855/178).

Стрелы бывают разных типов. Наряду со стрелами, совершенно подобными индейским, имеется целый ряд стрел значительно более усовершенствованных.

В Отделе имеются стрелы из разных мест Малайского архипелага (Борнео, Суматра, Малакка, Ява и др.). По внешнему виду их можно подразделить на две группы: 1) Похожие на вязальные спицы, 2) бамбуковые с наконечником конической формы. Длина их колеблется от 22 до 35 *см.* У некоторых наконечник слегка надрезан (ср. со стрелками индейцев Южной Америки). В последнее время появились стрелы с металлическими наконечниками (колл. № 2465/ab). Прибрежные жители употребляют стрелы с наконечниками из подпиленных акульих зубов. В коллекциях оружия

Гос. Эрмитажа имеется стрелка с наконечником, изготовленным из змеиного зуба. У нижнего конца некоторые стрелы снабжены коническим утолщением, сделанным из сердцевины мягкого дерева, другие обмотаны растительными волокнами. Эти приспособления назначены для того, чтобы стрелка, плотно прилегая к стенкам трубки, в первые мгновения задерживала выходящий из легких стрелка воздух. Для предохранения стрел от повреждения употребляются специальные футляры из тонкого бамбукового стебля (колл. № 665/12).

Стрелы непосредственно перед употреблением смазываются ядом, приготовляемым из растительных соков. Нередко ядом смазывается и штык, который употребляется, как оружие в рукопашной схватке.

Яд, которым смазываются стрелы, сильно действующий. О силе его действия можно судить по следующему: исследователем был соскоблен яд с двух малайских стрелок, изготовленных 17 лет тому назад. Вес яда равнялся 0,007 и 0,0153 *гр*, и даже в таком небольшом количестве, по прошествии 17 лет он оказался действующим.[1]

Хранятся стрелы в специальных колчанах. Колчаны изготовляются из кожи или из бамбука. Подробное описание одного из таких колчанов имеется в описях Музея: «...Сделан из коленца бамбука, без орнамента. Зацепляется за пояс при помощи крючка, прикрепленного к колчану ротангом. Три кольца ротанга, по 4 полоски в каждом, которым сучек прикреплен к бамбуку, являются единственным украшением колчана. Тип на острове Борнео очень обычный. Длина — 24 *см;* диаметр — 5,5 *см* (колл. № 2465/50)».

Кожаные колчаны по форме похожи на бамбуковые (колл. № 2465/29 ab).

Так называемое «духовое ружье» океанийцев также изготовляется из бамбука. Имеющиеся в Музее экземпляры отличаются от вышеописанных тем, что составлены из нескольких коленцев бамбука, (от двух до четырех), скрепленных смолой и обмоткой из ротанговых волокон (колл. № 2000/147, 148, 149). Наибольший из них достигает 199 *см* длины. Впрочем в новейшей литературе имеются данные, указывающие на то, что на Новой Британии употребляются трубки и стрелы значительно большей длины.[2]

Стрела представляет полоску плотного дерева, с одного конца заостренную, с другого конца оперенную двумя перышками. Иногда вместо перьев прикрепляется пучек растительных волокон (ср. то же в Америке и в Индо-

---

[1] См. Ivan C. Hall. A Pharmaco-Bacteriologic Study of Two Malayan Blow-gun Poisoned Darts. American Anthropologist, vol. 30, № 1, January-March, 1928, p. 47—60.

[2] См. E. W. Pearson-Chinnery. The Blow-gun in New-Britain. Man, vol. XXVII, № 11, November, 1927, p. 208.

пезии). Стрелки, соответственно трубкам, бывают разной длины, от 37,5 *см* до 75 *см* (колл. № 2000/147 b, 148 b, 149 b, Новой Померания).



Рис. 1. Способы употребления стрелометательной трубки. У индейцев Южной Америки (по E. Nordenskjöld. Forschungen und Abenteuer in Süd Amerika. Taf. 58).

Из приведенного описания видно, что духовая трубка и стрелы Малайского архипелага, Океании и Америки весьма сходны между собой. Способы употребления стрелометательной трубки почти тожественны. Стрелка, обмотанная ватой, растительными волокнами, или снабженная специальным утолщением, плотно вставляется в трубку, образуя как бы пробку. Затем трубка обхватывается обеими руками, пальцами вверх, и подносится ко рту. Правая рука поддерживает мундштук около рта, а левая — непосредственно прилегающая к правой, обхватывает и подпирает трубку (см. рис. № 1—5). Напором воздуха из легких стрела выгоняется наружу. Такое положение рук при стрельбе чрезвычайно странно, так как оно затрудняет меткость выстрела. Положение тела притом бывает различно — вертикальное, либо слегка наклонное, или же стрелок сидит на земле.



Рис. 2. Способы употребления стрелометательной трубки. У индонезийцев (по Skeat and Blagden. Pagan Races of the Malay Peninsula, p. 304).

Длина полета стрелы колеблется между 20 и 50 *м* в зависимости от силы напора воздуха, длины трубки и ее калибра. Сходство индонезийской,

океанийской и американской трубок обнаруживается также и в назначении этого оружия. Стрелометательная трубка, теперь употребляемая для охоты



Рис. 3. Способы употребления стрелометательной трубки. У индейцев Южной Америки (по Th. Koch-Grünberg. Vom Roroima zum Orinoco. B. III, Taf. 16).



Рис. 4. Способы употребления стрелометательной трубки. У индонезийцев.

на мелких птиц и животных, некогда служила оружием войны, но с приходом европейцев она потеряла свое значение. Спутниками Магеллана боевое оружие сумпитан было обнаружено на многих островах Малайского

архипелага. Во время завоевания Амбоина голландцы принуждены были прибегнуть к особым щитам из брезента для защиты от отравленных стрел, которыми оборонялись туземцы.

Жители некоторых островов Океании уже забыли об употреблении сумпитана как оружия войны, но следы этого сохранились в их песнях и сказках. В других местах, как например, на Маршальских островах, стрелометательная трубка употребляется как игрушка. Это свидетельствует о том, что некогда она была действительным оружием, а не только игрушкой.

Как уже было указано, в настоящее время сарбакан-сумпитан употребляется как оружие охоты.

В Северной Америке, наряду с обычным употреблением сарбакана как охотничьего оружия, применяется и более усовершенствованный способ. К юго-западу от Нового Орлеана, в местности Bayu, индейцами племени читимахо употребляется для охоты многоствольное оружие, состоящее из нескольких сарбаканов одинаковой длины и калибра (числом от 5 до 11), связанных вместе. Несколько стрел, выпущенных быстро одна за другой, могут в один прием поразить стаю птиц.



Рис. 5. Способы употребления стрелометательной трубки. У жителей Новой Британии (по E. W. Pearson-Chinnery. The Blow-gun in New-Britain. Man., Nov., 1927, p 202).

У северо-западных индейцев Мексики сарбакан употребляется во время религиозных церемоний.[1]

В Мексике же, во времена Кортеца, стрелометательная трубка, употреблялась как оружие охоты.[2]

На островах Океании с духовым ружьем связаны религиозные церемонии. Так, на Новой Британии при охоте на птиц употребляется духовое ружье. Молодым людям, впервые присоединяющимся к группе охотников, дают съесть ритуальное блюдо, приготовленное из птичьих глаз.[3]

Из приведенного описания видно, что стрелометательная трубка имеет очень широкое распространение. Так, она имеется почти на всех островах

[1] См. Friederici. Die geographische Verbreitung des Blasrohrs in Amerika.

[2] См. Diaz del Castillo. Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España. I. Mexiko, 1904, стр. 340.

[3] См. Pearson-Chinnery. Op. cit.

Малайского Архипелага (Суматра, Ява, Сумбава, Флорес, Тимор, Борнео, Целебес), а также на некоторых островах из группы Моллукских и Филиппинских. В Океании находим ее на Новой Гвинее, на островах архипелага Бисмарка, Новой Померании, на Новом Мекленбурге, на Соломоновых островах и др. На территории Америки сарбакан встречается в следующих местах: в Северной Америке — северной границей можно считать 44° с. ш. В направлении к Мексиканскому заливу территория, на которой трубка имеет распространение, постепенно расширяясь, доходит до 30° — отчасти захватывая Флориду. На пространстве от 30° до 26° стрелометательная трубка не встречается вовсе.

Начиная с 26° она имеется: в южной части Мексики, на перешейке Центральной Америки, в Колумбии, Венецуэле, Гвиане, Эквадоре и частично в Перу, Боливии и Бразилии. С другой стороны, по побережью Атлантического океана границу распространения сарбакана можно наметить в виде узкой полосы до 25° ю. ш.

Как в Индонезии и в Океании, так и в Америке, территория, на которой употребляется сарбакан-сумпитан, располагается по обе стороны экватора, таким образом, что экваториальные части, Малайский архипелаг, с одной стороны, и северная часть Южной Америки, с другой, являются местом наибольшего его распространения.

Большой интерес представило бы сопоставление лингвистических данных. Для Индонезии и Америки Friederici приводит целый ряд названий стрелометательной трубки, он же дает соответствующие названия для американского сарбакана.

Для Малайского архипелага имеем: sumpitan; sumpit, sĕutumpit; soput, söpot, saput, sipot, sipet, soputan, (h) emput, niput, umput, upit, potan; sapu; säpu; sopu; sumpita; sumpi; humpi; intupo; zotoput, sĕput, supu; sĕsēput, pitik; sĕupu; songpit, sungpit, seroput, sungpit и др.

Для Океании: zi̊ptĭpŭr; zĭtĭpŭr; zi̊ti̊pur; zĭptĭpŭ́r; zắtapur; tĭtĭpur; zi̊pur; mĭ zĕpŭtépu; mi zĭputi̊pu; zĭp; ă pŭ́, ă mpó; ă pópu; pịher; pịf; năkŭil; kuikŭi и др.[1]

Для Америки: sarbacana, sarbacane, sarbacan, sarbatane, cerbatana, sarabatana, zarabatana, zarbatana, garawatana, gravatana, cravatana, esgravatâna, harabatana, а также botoquerra и pucuna.[2]

Однако названия, приводимые Friederici в качестве американских, имеют, повидимому, португальское происхождение и связаны с Индонезией (за исключением двух последних).

---

[1] См. Friederici. Ein Beitrag zur Kenntnis des Trutswaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer, стр. 39.

[2] Его же. Hilfswörterbuch für den Amerikanisten. Halle, 1926, стр. 89.

В Glossario Luso-Asiatico[1] приводится цитата из португальских авторов XVI в., где для стрелометательной трубки приведены такие же названия, как и указываемые Friederici.

Таковы: zaravatana, zervatana, zerauetana, çerbetana, cirabotana, zerautana, zeruatana, zarautana, ciarbotane, sarbatane, zeruetana, zarwatana.

Относительно двух первых названий указано, что они заимствованы с арабского zabātana.

Некоторые из этих указаний относятся к самому началу XVI в. Так, в словаре имеется цитата, датированная 1510 г., которая гласит: «Оружие, тех, которые могут сражаться, это копья и отчасти мечи, ...а также и всякие другие, какие только изготовляются на земле, — и луки, и zerauetanas».[2]

Для 1515 г. имеем: «Я вас прошу, чтобы вы заплатили Христофору д'Альмейда, хранителю кладбища, один крестовик (монета) за çerbetana».[3]

Аналогичные указания имеются у ряда позднейших авторов от 1538, 1562, 1563, 1613, 1610, 1676 и 1860 гг.

Есть также указание от 1836 г. из «Океании» Rienzi на французском языке, где стрелометательная трубка названа sarbacane — форма, совершенно тожественная с названием, приведенным у Rivet для американской трубки.[4]

Это обилие португальских названий, относящихся к Индонезии, весьма показательно. Америка была открыта в 1492 г. Третье путешествие Колумба в Южную Америку (к острову Тринидад и к устью реки Ориноко) относится к 1498 г. Путешествие Америго Веспуччи — к 1499 г. Путешествие португальца Кабраля в Бразилию к 1500 г. К этому же году относится путешествие в Бразилию испанца Висента Пинсона. Первое постоянное поселение испанцев в Центральной Америке (на материке) было заложено в 1510 г. и совпадает по времени с первой из указанных цитат, относящихся к Индонезии. Из двух сходных рядов названий стрелометательной трубки, приведенных в статье и относящихся один к Америке, другой — к Индонезии, основным является индонезийский.

К сожалению, у нас нет данных, какие из авторов впервые употребили название сарбакана для американской трубки, но это случилось гораздо позже соответственных индонезийских указаний, так как в описаниях

---

1 Glossario Luso-Asiatico por Monsenhor Sebastião Rodolfo Dalgado. S. II. Coimbra, 1921, стр. 440.

2 Alguns Doc. Da Torre do Tombo, p. 220.

3 Alfonso d'Albuquerque. Cartas, VI, p. 304.

4 Rienzi. Océanie, I, p. 148.

американских путешествий, относящихся к концу XVI и началу XVII в., еще нет этого термина.

Было бы желательно определить название трубок в наречиях различных индейских племен, их употребляющих. К сожалению, Friederici этого не сделал. Из двух последних названий, приведенных в его списке, botoquera и pucuna, только второе, быть может, является индейским. Что касается Rivet, то он вообще не привел никаких лингвистических терминов. Его указание об этом виде оружия чрезвычайно кратко. Таким образом сопоставление индонезийской, океанийской и американской стрелометательных трубок, несмотря на свою краткость, послужило ему одним из аргументов для подтверждения его теории о расселении малайо-полинезийцев в Америке Его теория не дает никаких дополнительных данных для изучения распространения стрелометательной трубки, и нам пришлось в нашем анализе ограничиться простым упоминанием теории Rivet.

В заключение считаю своим долгом выразить свою благодарность Л. А. Мерварт и моему учителю В. Г. Богоразу за руководство моей работой.

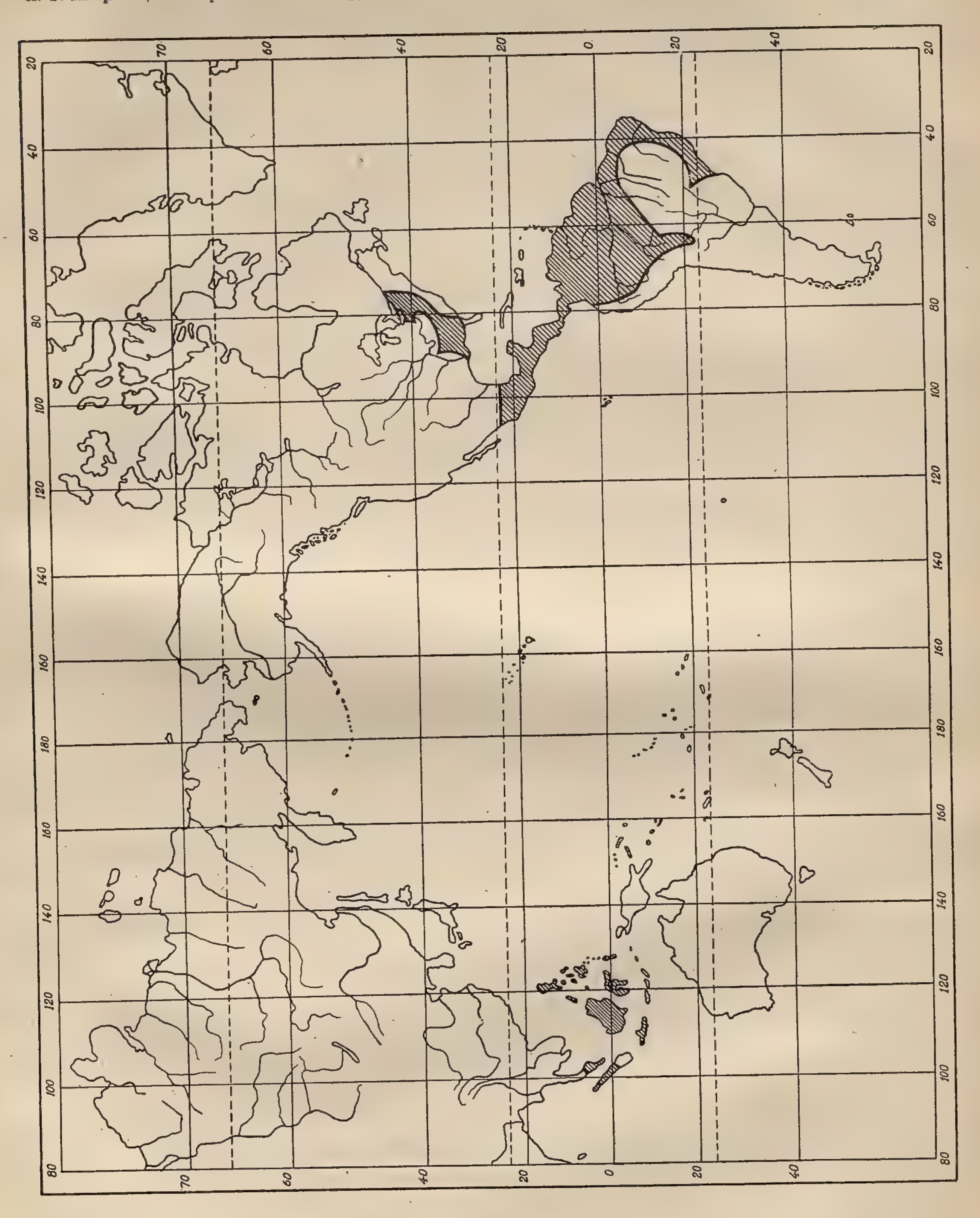
N. SPRINCIN.

Das Blasrohr in Amerika, Indonesien und Ozeanien.

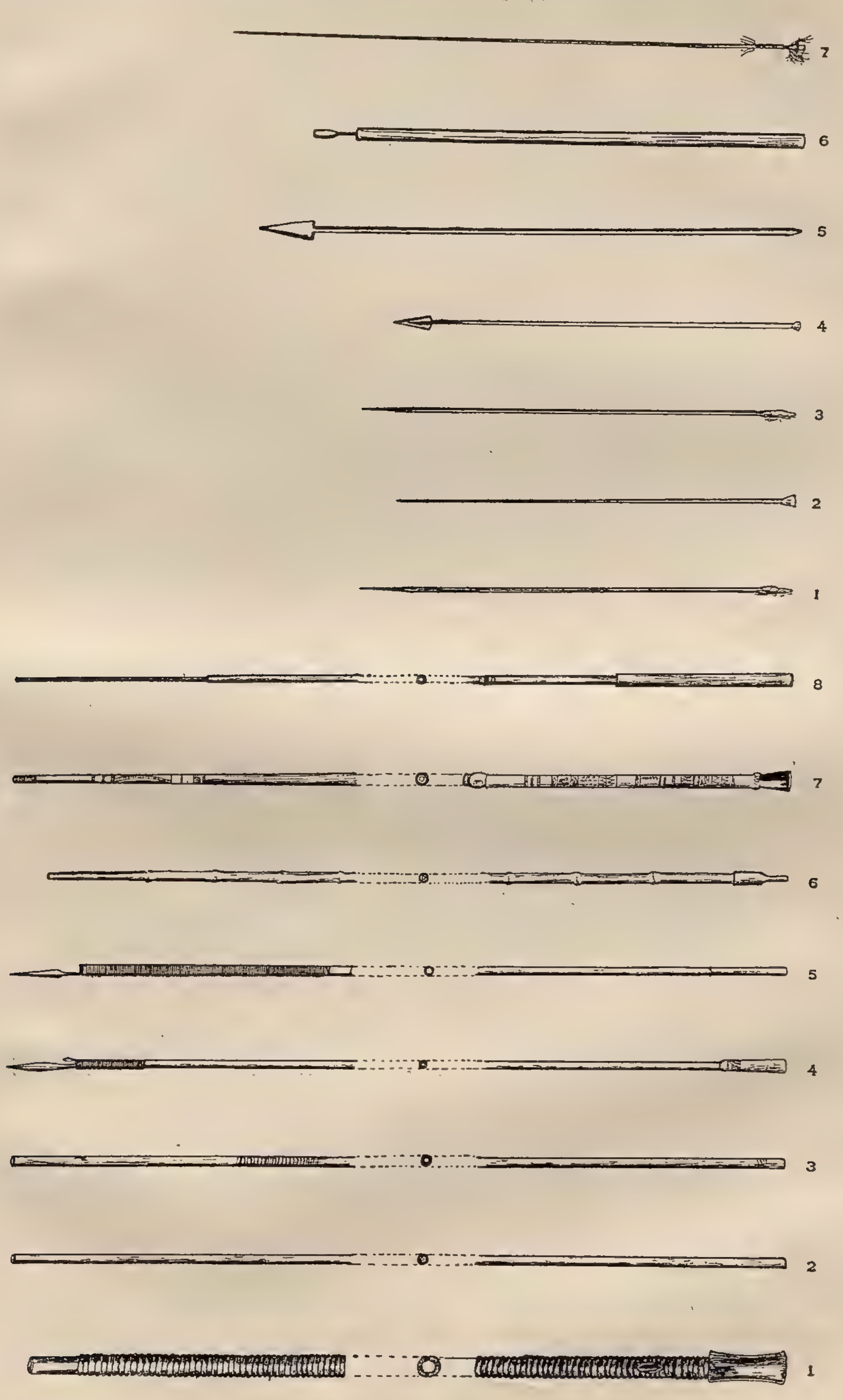
(Versuch einer vergleichenden Beschreibung nach den Sammlungen des Museums für Völkerkunde zu Leningrad.)

Résumé.

Zum Beweise seiner Theorie der Wanderungen der malayo-polynesischen und amerikanischen Völker führt Paul Rivet eine Anzahl Beispiele sowohl aus dem sprachlichen, als auch aus dem völkerkundlichen Gebiete an, welche die Verwandtschaft dieser Völker dartun sollen. Unter anderen Gegenständen der wirtschaftlichen Kultur erwähnt er auch das Blasrohr, das bei einer Reihe von Stämmen aus dem obengenannten Völkerkreise im Gebrauche ist. Eine vergleichende ethnographische Beschreibung dieser Waffengattung ist von grossem Interesse. In der gegenwärtigen Arbeit wird der Sarbakan, wie das Blasrohr in den amerikanischen Sprachen heisst, und der Sumpitan, wie die malayische Bezeichnung lautet, nach Sammlungen des Museums und Angaben der völkerkundlichen Literatur beschrieben. Die Blasrohre und Pfeile der drei genannten Völkerkreise weisen grosse Ähnlichkeiten unter einander auf. Ihre Gebrauchsweise ist überall fast dieselbe. Sowohl Indone-


70
60
40
20
0
20
40
20
40
60
80
100
120
140
160
180
160
140
120
100
80

Н. Г. Шпринцин. Стрелометательная трубка в Америке, Индонезии и Океании.



sien, als auch die Teile von Ozeanien und Amerika, wo das Blasrohr im Gebrauche ist, liegen zu beiden Seiten des Äquators, woraus folgt, dass gerade die tropische Zone als das hauptsächliche Verbreitungsgebiet dieser Waffe anzusehen ist. Allein die sprachlichen Angaben, über welche wir verfügen, erlauben uns vorläufig nicht zu einem endgültigen Schluss über Herkunftsort und Wanderungen des Blasrohrs zu kommen.

Объяснения к таблицам.

ТАБЛ. I. Карта распространения стрелометательной трубки. Заштрихованы местности, в которых трубка имеет распространение.

ТАБЛ. II. Стрелометательные трубки: 1. Южная Америка (по Th. Koch-Grünberg'y). 2. Южная Америка (колл. 2139/1). 3. Целебес (колл. 2137/52). Изображение аналогичной южно-американской трубки имеется в работе E. Nordenskjöld'a: The Ethnography of South America seen from Mojos in Bolivia (Map 7). 4. Борнео (колл. 2286/237). 5. Целебес (колл. 2137/51). 6. Суматра (колл. 885/178). 7. Борнео (колл. 665/10). 8. Океания (колл. 2000/148).

Стрелы: 1. Южная Америка. 2,3,4,5. Индонезия. 6. Стрела в футляре (Индонезия). 7. Океания.

Способы украшения одежды из древесной коры у индонезийцев.

Л. А. Мерварт.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 24 октября 1928 года.)

Индонезийцы, так же как и полинезийцы, с древнейших пор употребляют древесную кору или, правильнее, луб некоторых деревьев из породы *Urticacea* в качестве материала для одежды.

В древнейшем периоде культуры этих народов одежда из луба была их единственною одеждой. Впоследствии она медленно уступала место материи, но долгое время еще употреблялась как подкладка под нее, как это делается доныне, например, на о. Целебесе. Чем менее затронуто культурой племя, тем в большей степени оно носит лубяные одежды. Но и более культурный индонезиец предпочитает луб ткани во всех ритуальных случаях. Конечно, официально более цивилизованная часть населения Голландской Индии исповедует ислам. Но он принимается скорее как свод законов, определяющих правовое положение верующего и всего мусульманского общества. В глубине души индонезиец все же остается анимистом, особенно приверженным к культу предков. Везде, где еще распространено язычество, другими словами везде в глубине страны, лубяные одежды обязательны во время траура, во время религиозных обрядов, вообще во всех тех случаях, где индонезиец входит в более тесное общение с тенями умерших предков. Это употребление лубяной одежды при общении с предками показывает, что предки носили именно ее, и может считаться доказательством первоначальности лубяной одежды у населения Индонезии по сравнению с матерчатой.

Наибольшего совершенства в изготовлении луба достигают жители Целебеса, прежде снабжавшие этим товаром, через посредство китайцев-купцов, все порты западных островов. Однако и другие индонезийцы, как например, жители о. Борнео мало отставали от целебесцев.

В торговле такой приготовленный луб носит название «фуйя». Это испорченное китайцами слово, взятое из языка целебесского племени тораджа, «вуянг» — женская одежда. Тораджа (племя, живущее на среднем Целебесе) делают из луба длинные, широкие полосы, которые женщины обертывают вокруг бедер как саронг. Китайские купцы прежде скупали их и вывозили, особенно в Сурабайю и Сингапур, где их употребляли вместо войлока при починке кораблей в доках.

Для изготовления фуйи срубают подходящее дерево, раскалывают его, отделяют луб от наружного твердого слоя коры и выщелачивают его в кипятке, в который иногда прибавляется немного золы. Во влажном состоянии ленты луба обрабатывают каменным молоточком, для того, чтобы сделать их мягкими. Их моют, скатывают, заворачивают в листья и оставляют бродить. Чтобы не мешать процессу брожения, их оберегают от всякого сотрясения и держат в постоянно влажном состоянии. По окончании брожения полученные ленты, которые обычно не шире руки, кладут на доску, стоящую на подставках. Таких лент кладут четыре или больше, одну на другую, и бьют их каменным молоточком, постоянно поддерживая в них влажность. От этого ленты совершенно склеиваются между собой и превращаются в однородную массу, в которой уже нельзя отличить отдельных волокон.

При разбивании ленты луба сильно раздаются в ширину, но не увеличиваются в длину. Для того, чтобы сделать более длинный кусок фуйи, надо два готовых куска наложить друг на друга так, чтобы край одного несколько заходил на другой и, смочивши это место, бить по нем молоточком до тех пор, пока оба слоя не сольются в один.

Так приготовленная фуйя может носиться до полугода. Из нее делают саронги, рубашки, головные повязки, шарфы, мешочки для принадлежностей жеванья и куренья и т. п.

Дорогая фуйя, употребляющаяся для торжественных случаев, разбивается очень тонко как бумага. Она белого цвета и ее или покрывают рисунком или кипятят с краской. Для ежедневного употребления, фуйю разбивают гораздо менее тонко, менее внимательно следят за ее влажностью, и в результате такая лубяная одежда бывает толще, грубее, темнее, чем употребляемая в праздники. Она легко раскалывается на составляющие ее волокна, поэтому индонезиец вынужден искать, как ее укрепить. Это достигается различными путями. Самый простой способ сдержать фуйю, чтобы она не разлезлась — это обшить края или другим куском фуйи, волокна которого расположены в другом направлении, или полоской материи. Второе возможно конечно лишь тогда, когда материя уже проникла в местность, население которой одевается в луб. Другой способ, и притом очень

первобытный, заключается в прошивании куска луба в направлениях не параллельных ходу волокон в нем. Это род первобытного простегивания луба. Луб часто расколачивается не очень тонко оттого, что тонкий слой фуйи легко промокает и поэтому плохо защищает тело от дождя. Рыхлый, толстый слой фуйи гораздо лучше защищает от непогоды и больше греет, благодаря тому, что заключает внутри себя более толстый слой воздуха.

Одежда может иметь своим назначением также и защиту тела от натирания его тяжелой ношей. Для этого слой одежды должен быть несколько более толстым. Тут берется только слегка разбитый толстый слой луба, и укрепляется разными способами. Среди коллекций Музея Этнографии и Антропологии есть куртка без рукавов (№ 2286—85)

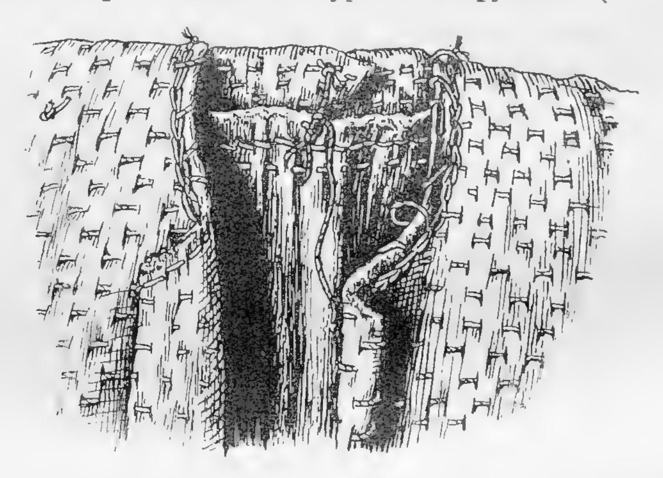


Рис. 1.

с о. Борнео, носимая племенем дусунов. Ее назначение служить защитой от дождя. Она сделана из длинного куска очень грубо разбитой фуйи, сложенного в длину втрое, причем первая треть служит передом куртки и имеет вырез для ворота и разрез во всю длину. Спина куртки состоит из остальных двух третей, сложенных вместе. Таким образом, спина оказывается состоящей из двух слоев. Это облегчает ношение тяжестей на спине. Приэтом нижний слой, прилегающий к телу и защищенный верхним слоем от задевания за сучки и т. п., укреплен только тем, что прошит по концу в два ряда поперек волокон луба бечевочкой из растительных волокон. Верхний слой кофты как спереди, так и сзади, простеган целиком самым примитивным способом. Он прошит поперек волокон бечевочкой из растительных волокон швом, который в СССР обычно называется «вперед иголку». Шов от шва лежит на расстоянии около 1 *см*. Длина каждого стежка равна приблизительно $^3/_4$ *см*. Стежки одного ряда лежат над междустежковыми пространствами другого ряда так, что по рисунку это стега-

ние напоминает штопку. Луб для кофты берется в длину волокон. Простегивается он поперек от плеча к плечу. Дойдя до края полосы луба, бечевка огибает его и начинает следующий шов. Самое рвущееся место, конечно, ворот. Он укреплен особым образом. Место для шеи выкраивается полукругом из передней части. Полукруг этот отгибается на спину. При поперечном прошивании спины куртки бечевкой, полукруг прошивается вместе. Таким образом он оказывается присоединенным во всю свою длину и закрепляющим заднюю часть ворота. В данном случае через него проходит девять рядов стеганья. Кроме того ворот обшит той же бечевкой, швом, носящим название «английского шва». Такой же бечевкой соединены передние полы куртки со спинкой на боках. Подкладка спины кофты прикрепляется к верхнему слою только в трех местах, притом соединение сделано не стежком, а подкладка спины привязана к верхнему слою у ворота и на плечах такой же бечевкой, какой луб простеган. Завязка проходит через один стежок шва верхнего слоя и через петлю, продетую через нижний слой.



Рис. 2.

Это самый простой образец стеганья. Он может видоизменяться в самые различные узоры, в зависимости от расположения стежков. Ряд таких различных узоров дает куртка-безрукавка из древесной коры, также с о. Борнео, племени даяков

(№ 51—9, см. рис. 2). Стежка может производиться пучками растительных волокон, окрашенных в различные цвета, так, например, все узоры этой куртки выполнены прядями волокон синего и красного цвета. Для верхних двух швов взяты синие волокна, затем два шва красных, снова два шва синих и т. д. Все швы «вперед иголку», разница только в длине и расположении стежков. Получающиеся узоры носят характер узоров плетенья. Однако, это настоящая вышивка, родившаяся из потребности материала, нуждающегося в укреплении. Так техническая необходимость породила характерное украшение. Все швы вы-

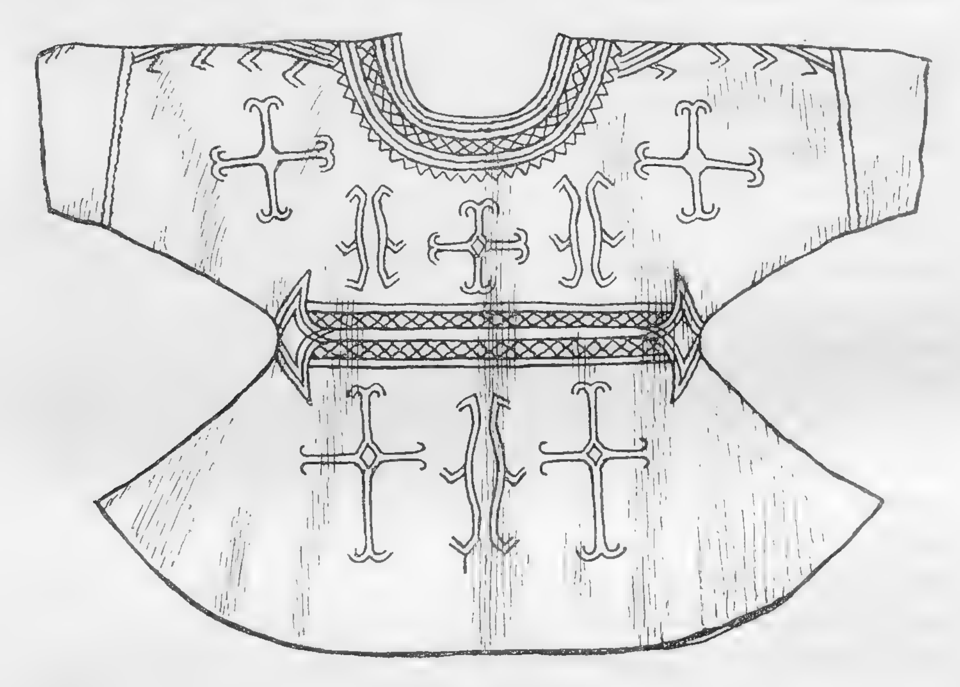


Рис. 3.

шивки по лубу, естественно, должны идти или поперек, или, по крайней мере, наискось волокон фуйи. Тонко разбитая жесткая фуйя меньше нуждается в укреплении, чем рыхлая, слегка расколоченная.

В скроенной одежде всегда есть места наименьшего сопротивления, особенно легко рвущиеся. У целебесской женской кофты такими местами являются кроме ворота, подола и краев рукавов, узкая полоса по талии, особенно на боках. Эту полосу укрепляют вышивкой-простегиванием, часто даже на очень тонких кофтах. Узор обыкновенно состоит из двух полос зигзагов или ромбов, заключенных между прямыми линиями, опоясывающими кофту. Эти линии бывают и в два ряда. Шов сделан мелкими стежками, строчкой, или же так называемым английским швом. Особенно укрепляются расшивкой бока талии. На них нашиваются ластовицы, в виде вытянутых в верти-

кальном или горизонтальном направлении ромбов, или они просто прострачиваются в форме этой же фигуры. В дальнейшем этот вид вышивки применяется и без технической необходимости в нем, так например, в коллекциях Музея Антропологии и Этнографии, имеется женская кофта (№ 2317—120, рис. 3), вышитая, не только в нуждающихся в укреплении местах, но и просто для красоты на груди, спине и полах. Приэтом, линии узора идут даже и параллельно волокнам материала, а самый узор повторяет традиционные мотивы разрисованных лубяных одежд, а именно равносторонний крест, все концы которого украшены рогами буйволов и парных, обращенных друг к другу спинами, ящериц.

Этот последний мотив очень распространен и не только на фуйе. Например, стены домов, во многих местах Индонезии делаются из поставленных вертикально, вплотную друг к другу, расщепленных стеблей пальмового листа. Стебли связывают между собой бечевкой, чтобы образовать стену. Бечевка для этого делается из иджука, растущего на аренговой пальме между стволом и влагалищем охватывающим ствол листа. Иджук напоминает видом черный конский волос. Узор вязки стеблей в стену, чрезвычайно часто принимает вид таких же, обращенных друг к другу спинами, пар ящериц. Если муж с женой окончательно поссорятся и больше не желают жить вместе, то они это показывают окружающим очень наглядно, они разрезают вязку стены, т. е. этих парных ящериц и разбирают самую стену. Вообще же домашняя ящерица необходимая принадлежность семейного очага. Если ящерицы покидают дом, то это рассматривается как очень дурной признак, предвозвестник распада, гибели дома и семьи.

Итак, на вышитые лубяные одежды переносятся орнаментальные мотивы плетенья или вязки стены, равно как и мотивы употребляемые для разрисовки фуйи. В свою очередь, мотивы лубяной вышивки переносятся на ткани для их украшения. Так, например, среди борнейских коллекций, приобретенных Музеем Антропологии и Этнографии у проф. А. Грубауера, имеется женская кофта племени мурут (№ 2286 — 44, см. рис. 4), сплетенная, или правильнее, связанная из толстых белых бумажных ниток, приближающихся к тоненьким, скрученным бумажным бечевочкам. Украшение ее состоит из четырех рядов разнообразной вышивки. Для нее употреблены толстые пряди красных и синих ниток. Приэтом синих ниток везде или четыре, или два ряда, а из красных составлен остальной фон. Очень характерен способ вышивки. И красные, и синие нитки лежат поперек длины материала. Они продернуты под петли вязанья. Таким образом, узор вышивки состоит из белых стежков (петель вязанья), расположенных в правильном чередовании на фоне красных и синих полос. Узор же вышивки получается из самого вязанного материала. Любопытно, что петли вязанья, под

которые продернуты цветные нитки выбраны с таким расчетом, чтобы в узоре не оказалось ни одной вертикальной линии. Весь орнамент состоит из поперечных цветных полос, на которых расположен узор из белых ромбов и косых линий, т. е. из линий естественных при простегивании и прострачивании фуйп, для скрепления ее волокон, расположенных в одежде вертикально. В данном случае, узор создан не технической необходимостью материала, а скорее инерцией художественной мысли. Техника работы по лубу создала характер орнамента. Орнамент в художественном восприятии народа обособился от породивших его условий и целиком переносится на другой материал.

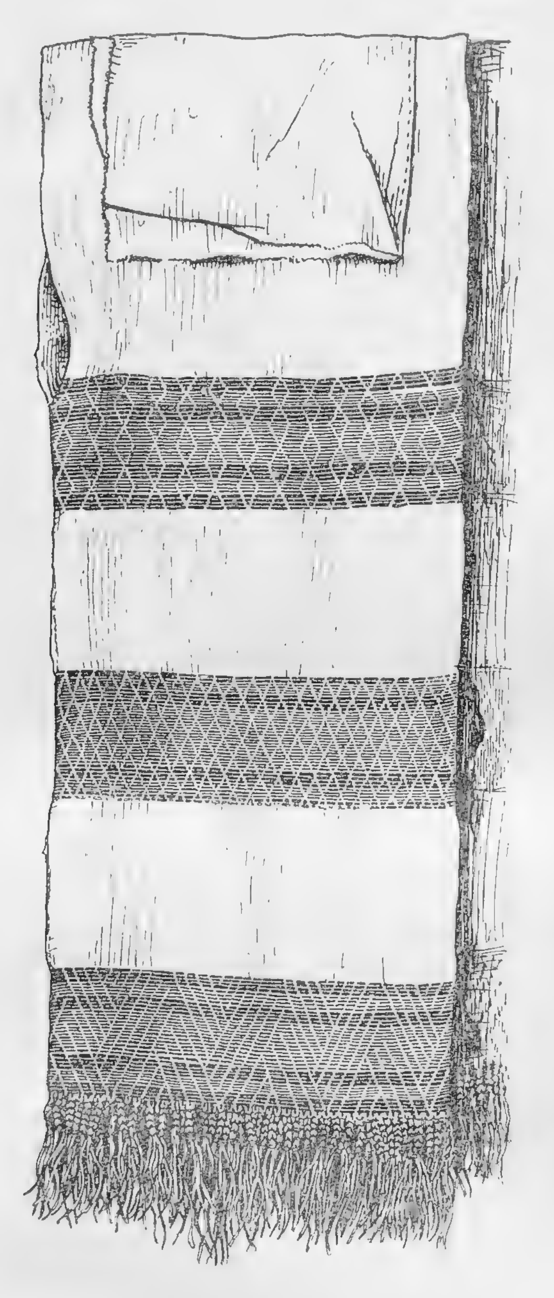


Рис. 4.

Красный и синий фон орнаментальных полос этой кофты наложен на материал, так как находится почти целиком на его поверхности. Украшения путем наложения имеют свои параллели и практический смысл на одеждах из луба. Кофта № 2286—85 укреплена на спине отогнутым и пристеганным полукругом луба. Кофта № 51—9 усилена тоже наложением полос луба. Между полосками вышивки-простежки, на материал поперек волокон нашиты полоски также грубо разбитой фуйп. Полоски эти не прибиты колотушкой, а пришиты крупными стежками, расположенными наискось волокон материала как кофты, так и лубяных полосок. Для пришивания употреблены пучки нескрученных растительных волокон. Таким образом они одновременно и пришивают

укрепляющий материал, наложенный поперечными полосами и простегивают фуйю. Наложенные поперечные полосы одновременно и укрепляют одежду и украшают ее (см. рис. 2). Укрепление одежды из коры нашиванием полосок из нее же, чрезвычайно распространено. Так отделываются воротники, края рукавов и подолы женских кофт у целебесских племен. Среди коллекций, собранных проф. Грубауером на Целебесе в 1911 г. (ср. № 2317 коллекций Музея Антропологии и Этнографии), имеется целый ряд таких кофт даже и из очень тонкой фуйи (см. рис. 5). Притом полоски берутся разного цвета, например, в таком порядке: белая, красная, белая, черная, белая, красная, белая, черная,

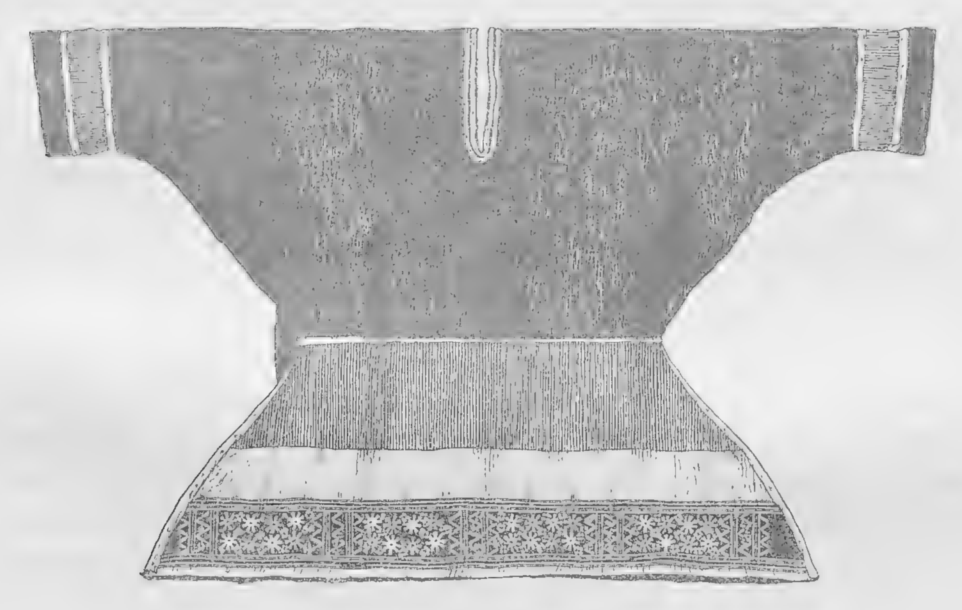


Рис. 5.

белая, красная. Узенькие полоски покрывают одна другую так, что снаружи шов по возможности не виден.

Рядом с вызываемой технической необходимостью аппликацией на одежде, индонезиец прибегает к этому же способу в целях чистой орнаментации. Например, на полосу подола женской кофты нашивают звездочки, вырезанные из тонко разбитой белой и желтой фуйи, выкладывают узоры из полосок, нашивают пластинки слюды, употребляя притом как разноцветную фуйю, так и цветные нитки (№ 2317—124, рис. 5).

По мере проникновения материи к тому или другому племени, ее начинают нашивать на луб для большей прочности одежды. Особенно охотно нашивают материю в таких местах, где хрупкая фуйя легко ломается, например, у ворота, в качестве обшлагов рукавов или ластовиц

для укрепления боков в талии. Такие нашивки, если они отличаются цветом, получают характер украшения.

Аппликация из кусочков материи употребляется и в чисто эстетических целях, например, вырезываются маленькие кружочки из красной, зеленой и другой материи, величиной в крупную смородину и наклеиваются при помощи смолы на кофты из фуйи. Образцы такой отделки имеются в той же коллекции проф. Грубауера.

При помощи смолы, а также при помощи смазывания соком плодов «ула», достигается еще один орнаментальный эффект. Дерево, дающее эти плоды, растет в большом количестве в лесах Индонезии; плоды его отличаются резким, неприятным, вяжущим вкусом. Сок их добывают растолокши плоды в рисовой ступке и выжавши полученную массу в небольшое количество воды. Смазывание этим соком придает фуйе черный цвет. Для праздничных случаев сок «ула» приготовляется иначе. Плоды «ула» раскалываются и вывариваются вместе с тертым кокосовым орехом. Получается очень маслянистая жидкость, которой смазывают фуйю. От этого она приобретает яркий блеск, как от покрытия слоем клея. Этот блеск бывает наложен иногда не сплошь, а в форме узоров. Смазанные места делаются жесткими и если рисунок, нанесенный этим соком, состоял бы из прямых линий, параллельных волокнам фуйи, то сделанная из нее одежда очень быстро стала бы раскалываться по линиям границ мест, покрытых соком «ула». Поэтому рисунок, наносимый этой маслянистой жидкостью, составляется из линий пересекающих волокна под каким-нибудь углом. В противоположность вышивке, смазывание этим составом служит не к укреплению материала, а только к его украшению. Однако, по техническим потребностям материала, для того, чтобы возможно меньше его испортить, узоры такой раскраски родственны узорам вышивки.

Все эти способы украшения лубяных одежд, характерны именно для индонезийского населения. Кроме них Голландская Индия знает и применяет и общераспространенный в Океании способ украшения фуйи путем окраски и разрисовки. Существует и разделка концов лубяных шарфов, например, в бахрому. Для этого узкий край полосы фуйи надрезывается тонкими полосками. Такая бахрома всегда органически связана с материалом. Она не нашита, не приклеена и не приколочена, т. е. не отличается от бахромы океанийской тапы.

Луб разных деревьев употребляется для выделки одежды в большей части тропического пояса. И везде, кроме некоторых немногих мест Африки, применяются в качестве украшения только эти три способа: окраска, разрисовка и бахрома. Способы же простегивания, вышивки, обшивки, нашивки полос луба, ткани или пластинок слюды, а также наклеивание кусочков

матерiи и покрыванiе блеском, — все эти способы, выросшие из потребности укрепления материала, родились и применяются исключительно в Индонезии. Они являются характерным отличием индонезийских лубяных одежд от всяких иных одежд из древесной коры.

ЛИТЕРАТУРА.

1. Encyclopaedie van Nederlandsch-Oost-Indie, т. II, ст. Kleeding и том IV, ст. Woejang, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.
2. W. T. Brigham. Ka hana Kapa. Memoirs of the Bernice Bishop Museum. Vol. III, Honolulu, 1911.
3. N. Adriani en Alb. C. Kruyt. De Bare'é Sprekende Toradja's van Midden-Celebes. Vol. II, Batavia, 1912.
4. N. Adriani en Alb. C. Kruyt. Geklopte boomschors als kleedingstof op Midden-Celebes en hare geographische verspreiding in Indonesië. Intern. Arch. f. Ethnogr. v. XIV, 1901.
5. Dr. J. D. E. Schmeltz. Aanvullingen en verbeteringen tot de artikel van Adriani en Kruyt. Geklopte boomschors als kleedingstof op Midden-Celebes. Intern. Arch. f. Ethnogr. V. XVI, 1903.
6. A. Grubauer. Unter Kopfjägern in Central-Celebes. Lpz. 1913.

L. MEERWARTH.

Die Arten der Ornamentierung der Baumbastkleidung bei den Indonesiern.

Résumé.

Die meisten tropischen Völker verarbeiten den Bast verschiedener Bäume zur Kleidung. Der dünngeklopfte Bast wird oft durch Färben, Bemalen, und Befransen verschönert. Alle diese Arten der Ornamentierung werden auch von Indonesiern geübt. Baststoffe sind oft sehr gebrechlich. Um sie stärker zu machen, greift der Malaie zu vielerlei Mitteln. Er steppt den Bast, der in Niederländisch Indien Fuja heisst, und aus dem Steppen erwächst die Stickerei der Baumbastkleider. Er benäht die besonders zerbrechlichen Stellen der Kleidungsstücke mit Fujastreifen oder mit Kattunstückchen, wenn er deren habhaft werden kann, und daraus erwächst die Applikation als Ornamentierungstechnik. Er bedeckt seine Bastkleider mit dem ausgekochten Safte einer einheimischen Frucht und macht sie dadurch recht glänzend. Da alle diese Bearbeitungen den Zweck haben, Kleidern grössere Dauerhaftigkeit zu verschaffen so werden die Stiche des Steppens und also auch der Stickerei, wie auch die Applikationsstreifen immer quer über die Bastfasern gelegt. Aus dieser technischen Notwendigkeit ergeben sich die aus horizontalen und schrägen Linien bestehenden Muster der Fujakleidung. Das Steppen, Sticken, Applizieren und Glänzendmachen der Fuja ist unter allen baumbasttragenden Völkern allein dem Indonesier eigen. Nur einige afrikanische Stämme üben eine äusserst primitive Art Stickerei auf Baumbast-Kleidungsstücken.

Глиняные фигуры из юго-западной Абиссинии.

Д. А. Ольдерогге.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 24 октября 1928 года.)

Среди собраний Африканского Отдела Музея Антропологии и Этнографии хранится коллекция глиняных фигурок — «фетишей» племени галла. Принесший их в дар Музею А. Г. Мягков сообщил, что он достал их из «капища Або Марго» в бассейне реки Асаса, притока р. Бирбари, притока р. Баро, притока Собата.

Пять из этих фигурок (№№ 977, 1—5) изображают человеческие фигурки, одна (№ 977,6) животное, одна (№ 7) чашечку и два предмета (№№ 8—9) неопределенной формы.

Первые пять фигур сходны по стилю. Как можно видеть на таблицах, все они очень грубой работы.

Фигурка № 977,1 изображает женщину. Чрезвычайно примитивно передано лицо; глаза, нос, рот намечены рядом дырок (точнее углублений). Вероятно они были сделаны в еще сырой глине палочкой. Уши проткнуты насквозь несколькими дырочками. В них продеты красные шерстинки. Нос налепной. Ноздри отмечены столь неаккуратно, что находятся не в носу, а рядом с ним. Рот, что особенно любопытно, сделан также налепным, посреди него углубление — отверстие рта. Шея относительно длинная, хотя говорить о пропорциях здесь трудно — настолько вся скульптура примитивна. Вся фигура должна, повидимому, изображать сидящую женщину. Иначе непонятно положение ног. Руки и ноги сделаны совершенно одинаково в виде плоских широких согнутых лап и несколько похожи на тюленьи ласты. Ноги приподняты, так как всей фигуре придана подставка. Груди отмечены почти у всех фигур одинаково. Большая вертикальная черта внизу, очевидно, характеризует фигурку как женскую.

№№ 977—2 и 3 изображают, повидимому, гермафродитов. По стилю они во всем подобны первой. Та же небрежность выполнения. Эта небрежность сказалась между прочим в том, что у третьей фигурки на ногах, а у второй и на руках по шести пальцев.

Две следующих фигурки (№№ 977, — 4 и 5) изображают мужчину и женщину. Будучи размером своим поменьше, они отличаются от предыдущих еще и тем, что не имеют подставки. Вследствие этого у них изменилось положение ног. В то время как у первых трех фигурок ширина рук и ног дана в вертикальной плоскости, у двух последних такой подставкой должны служить ноги. Туловище книзу расширяется и вместе с горизонтально поставленной плоскостью ног удерживает фигуру. У обеих маленьких фигурок шерстинок в ушах нет. За этими исключениями во всем они подобны описанным выше. Все первые пять фигурок имеют на голове род шляп. Сверху на них сделан ряд параллельных черт.

Фигура животного (№ 977,6) сделана столь грубо, что точно определить его породу нет возможности. Морда животного сделана в виде человеческого лица — вещь довольно обычная в примитивном искусстве. Дырками намечены глаза, нос (ноздри) уши. Горизонтальной чертой обозначен рот. Ноги необычайно массивны. Посреди каждой ноги спереди есть выступ. Не следует ли в этом видеть попытки изображения коленной чашечки? Книзу ноги расширяются и кончаются плоской слоновой ступней. Хвост короткий. Сверху есть остатки трех отбитых возвышений, неясно, что они могли изображать.

Чашечка (№ 977,7) не нуждается в особом описании — она очень простой работы и не имеет никаких следов орнамента.

Интересны загадочные предметы №№ 977,8 и 9. № 977,8 по форме конусообразен, весь покрыт выступами. Посредине и сверху опоясан двойными линиями. Сверху у него четыре длинных пальцеобразных выступа. Внутри он полый. Второй предмет № 977,9 боченкообразной формы, сверху усажен такими же длинными выступами, снизу обернут соломой.[1]

Все фигурки сделаны из глины с примесью битой ракушки и подвергнуты слабому обжигу. О назначении фигурок собиратель А. Г. Мягков сообщил, что он взял их из «капища». Человеческие фигуры изображают умерших, звери являются символом жертвоприношения. Про самое капище он указал, что это обыкновенная хижина, где живет жрец, являющийся перевоплощением самого Або Марго. Перед хижиной находится груда камней, из середины которых возвышаются шесты.

Среди имеющихся в Музее фотографий находится серия снимков, снятых в 1904 г. экспедицией в золотые рудники Метти в Уаллага (Wallega). В экспедиции этой принимал участие и А. Г. Мягков. Возможно, что именно это святилище Або Марго и изображено на одной из фотографий упомянутой экспедиции — рисунок с нее приводится в тексте.

---

[1] Эти конусы напоминают глиняные навершья крыш Абиссинии и Судана. Аналогичных предметов № 977, 6—9 я не знаю.

Описанные фигурки дают нам, повидимому, первый образец подобного рода предметов. Весь северо-восток Африки с его хамитским населением насколько мы знаем совершенно не имеет скульптуры. Это дало повод L. Frobenius'у назвать хамитов антипластичными.[1] Действительно, исследователи, работавшие у галла, ничего не сообщают про скульптурные изображения. Пауличке, Боттего, Бибер — первоклассные знатоки этих районов, а также и ряд других путешественников молчат по этому поводу. В своей прекрасной работе, посвященной каффичо, народу, живу-



Рис. 1. Галласское святилище. (По фот. экспедиции в Уаллага).

щему поблизости от места происхождения наших фигурок — Бибер пишет вполне определенно: «Каффичо не имеют и не делают никаких изображений человека ни из дерева, ни из металла, ни из глины или из камня, ни животных, ни каких-либо одушевленных или неодушевленных существ». (II, S. 339). Bilder und Bildwerke sind ihrem Wesen fremd.

Соседние области, граничащие с нашим районом на западе, чрезвычайно бедны в отношении пластики.

Крупнейший народ нилотской группы шиллуки имеют лишь грубо сделанные из тыквы маски леопарда[2] и деревянные стулья, вырезанные в форме животных. Любопытны у них же глиняные фигурки рогатого

[1] Das Unbekannte Afrika, München 1923, SS. 141 ff.
[2] «Gmnu» в музеях Берлина, Гамбурга, Франкфурта.

скота, которые изготовляют для магических целей.[1] Бари и бонго вырезывают из дерева фигурки предков, которые вешаются в хижине.[2] Большого размера столбы — ставятся на могилах.[3] Две деревянных маски бонго (одна из них в Берлине, другая в Музее Антропологии и Этнографии) и несколько резных предметов, находящихся в Музеях, исчерпывают как будто почти все типы скульптуры нилотской группы.

Переходя далее к югу в область нилото-хамитов, пеструю по своему этническому составу, мы не находим никакой пластики. Лишь у банту, живущих севернее небольшими островками среди нилото-хамитов, южнее сплошной массой — мы встречаем аналогичную скульптуру.

Ближайшими из всех являются изданные Раутледжем фигурки племени акикуйу. Одна из них, изображенная у Раутледжа в его книге «With a prehistoric people» дает полную аналогию нашим статуэткам. Особенно характерны такие же своеобразно сделанные руки и ноги. Женская глиняная фигурка, изображение которой приводится исследователем в журнале «Man» (1906 г. № 1), такого же типа, и лишь несколько отличается в трактовке головы, глаз и груди от наших. Во всем остальном между ними сходство полное. Эти фигурки приготовляются стариками для магических целей при исполнении особого танца. Их называют «маленький» и об их точном употреблении ничего не известно.[4]

Глиняные фигурки племени вашамбала, так называемые Vizula (Берлинск. Муз. Народ. III E 11726—29) исполнены в том же духе. Они изображают сидящие мужские и женские фигурки — интересна трактовка рук и ног — они все четырехпалые. Даже точнее — это не руки и ноги, а четырехпалые ступни. Фигурки эти употребляются также в магических целях для лечения в особо тяжелых случаях.

Из глиняных фигурок того же района выделяются, своей примитивностью, так называемая «Термитовая девушка» с Килиманджаро (племени джагга) и ряд других, изданных в «Globus» за 1903 г., стр. 231 сл. Они также как и стоящие фигурки из Уссукумы (Берлинск. Муз. Народ. III E 5570 сл.) уже резко отличаются от наших.

Общая особенность всей глиняной скульптуры данного круга юго-западных галла-акикуйу-ваджагга это примитивность исполнения и большая редкость. Раутледж отмечает, что «it is a rather remarkable fact that two Governement punitive expeditions raided this district subse-

---

[1] Берлинский Музей — собр. Конецко.

[2] Frobenius. D. Unbekannte Africa, Taf. 177 (Бари), МАЭ, №№ 104,86 (пять фигурок пл. бари).

[3] Man, 1917, № 67, Seligmann u. Schweinfurth. Atlas Africanus.

[4] К ним по стилю примыкет магическая фигурка из Паре изд. в «Jahrb. d. Städt. Mus. zu Lpz.» V, 1913, Taf. 16,2 (LENI.).

quently but never found one of these image». То же про фигурки с Килиманджаро. Издаваемая коллекция является также повидимому уникальной.[1]

Относятся ли однако наши фигурки действительно к галла? Если вспомнить отсутствие скульптуры у хамитов галла и то, что ближайшие аналогии к нашим фигуркам мы нашли у народов банту, вопрос этот возможен. Он тем более возможен, что район из которого они происходят мало изучен — но, насколько можно судить, это место встречи хамитов с неграми шанкалла. Очевидно, мы имеем здесь дело с гибридизацией, что вполне обычно для промежуточных районов. Подобный же случай встречается с теми же галла, живущими к северо-востоку от озера Рудольфа. Пауличке сообщает нам, что они употребляют круглые железные ножи - браслеты — оружие не свойственное им и характерное для нилотов и нилото-хамитов.

На галлаское происхождение нашей коллекции указывает также имя Або Марго. Святые эфиопской церкви широкой струей влились в фольклор и религию галла. Энрико Черулли в «The Folk-Literature of the Galla»[2] упоминает о ряде святых с эпитетом Або. Наше имя, однако, несмотря на большое число приведенных записей, у него не встречается.

В заключение еще одно замечание. В отношении скульптуры западная Африка может быть противопоставлена восточной и по степени развития искусства, и по употреблению материала. В западно-африканской пластике употребляется исключительно дерево, реже кость или металл. Глина встречается лишь местами. В восточной Африке при общей неразвитости скульптуры она, или прямо зависит от запада,[3] или же вырабатывает свои формы, причем дерево является обычным материалом для изображений, связанных с культом предков. Таковы надгробные деревянные столбы и фигуры с сильно вытянутыми формами. Глина же обычный материал в магии — для изготовления небольших фигурок магического назначения. В этом отношении наша коллекция особо интересна, так как дает изображения предков в глине, т. е. в материале, обычно не употребляющемся для этой цели.

---

[1] Мне не известен материал итальянских музеев, где могут быть подобные фигурки В изданных итальянскими экспедициями работах ничего по этому поводу не упоминается.

[2] Harvard African Studies, III.

[3] При смерти султана в области Утонгве (к вост. от оз. Танганьика) посылают за фигурами в Уруа (Бельгийское Конго) местность, славящуюся своей пластикой. Фигуры эти ставятся на могиле покойного (Берл. Музей Народ. III E 8986).

Д. А. Ольдерогге. Глиняные фигуры из юго-западной Абиссинии.





8 4 5 6 9 7

D. OLDEROGGE.

Einige bisher unveröffentlichte Tonfiguren aus S. W. Abessinien.

Résumé.

Im Jahre 1905 hat ein russischer Reisender, A. G. Miagkoff, im westlichen Abessinien einige Tonfiguren der Galla erworben. Jetzt befinden sich diese Tonfiguren im Museum für Anthropologie und Ethnographie der Akademie der Wissenschaften. Ihrem Typus nach gehören diese Tonfiguren zu den Tonskulpturen der Bantu (Akikuyu und andere Stämme). Nach den Sammlerangaben stellen diese Figuren Ahnen- und Opferbilder dar. Sie sind ein seltenes Beispiel der Skulptur der «antiplastischen» Hamiten. Vielleicht haben wir hiér einen Fall des Einflusses aus dem südlichen Negergebiete.

Объяснения к таблицам.

ТАБЛ. I. Рис. 1 — Инв. № 977—1. Женская глиняная фигура. Выс. 35 *см.*
» 2 — Инв. № 977—2. Глиняная человеческая фигура. Выс. 35 *см.*
» 3 — Инв. № 977—3. Глиняная человеческая фигура. Выс. 34 *см.*

ТАБЛ. II. Рис. 4 — Инв. № 977—4. Мужская глиняная фигура. Выс. 16 *см.*
» 5 — Инв. № 977—5. Женская глиняная фигура. Выс. 20 *см.*
» 6 — Инв. № 977—6. Глиняная фигура животного. Выс. спереди у головы 15 *см*, длина 25 *см.*
» 7 — Инв. № 977—7. Глиняная чашечка. Выс. 12 *см.*
» 8 — Инв. № 977—8. Глиняный конус. Выс. 36,5 *см.*
» 9 — Инв. № 977—9. Глиняная фигура. Выс. 26,5 *см.*

Несколько замечаний к статье А. В. Анохина «Душа и ее свойства по представлению телеутов».

С. Е. Малов.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 14 сентября 1928 года.)

Статья А. В. Анохина «Душа и ее свойства по представлению телеутов» составлена исключительно по расспросным данным (1912 и 1928 гг.) от телеутов. Автор совершенно отстранил от себя существующую печатную литературу и не пользовался фольклором. Он строго ограничил себя и не касается взглядов на душу других турецких племен. Иногда было бы и не лишне во многих отношениях сделать какие-либо параллели, например, у многих турецких (и монгольских) племен имеется обряд загона души в больного или в испугавшегося человека, интересен взгляд у некоторых турков на сновидения (часть души уходит из спящего тела) и др. Но спасибо А. В. Анохину и за то, что им сделано.

Приводимые А. В. Анохиным сведения о душах *ǰuľa* и *sünä* несколько расходятся с имеющимися уже печатными данными. Так, здесь душа-*ǰuľa* приписывается живому человеку (стр. 256), но до сих пор обычно указывалось, что *ǰuľa* — душа умершего.[1]

Душа-*sünä*, по представлениям телеутов, присуща только человеку; это — разумная душа; об этом в отношении телеутов согласны А. В. Анохин и другие авторы,[2] но раньше А. В. Анохин (см. Сборник МАЭ, т. IV, вып. 2, стр. 19) писал, что у алтайцев душа-*sünä* присуща человеку, животным и всему органическому миру.

---

[1] В. Вербицкий. Словарь алтайского и аладагского наречий. Казань, 1884 г., стр. 102. Ср. представления алтайцев о *ǰuľa*, см. в «Материалах по шаманству у алтайцев» А. В. Анохина, Сборник МАЭ, IV, вып. 2, стр. 19—20, и турецких племен Абакана в статье С. Д. Майнагашева «Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края». Живая Старина, 1915 г., стр. 278.

[2] В. Вербицкий. Op. cit., стр. 313. Н. П. Тыдыков. Русско-алтайский словарь. Москва, 1926 г., стр. 22.

Таким образом у читателей остаются некоторые неясности в отношении этих пунктов.

В свое время, при печатании статьи А. В. Анохина «Материалы по шаманству у алтайцев», на стр. 100 (ср. стр. 11 и 19) мною в сноске, ссылками на В. Вербицкого и В. В. Радлова, указана наличность у алтайцев и телеутов особой души-*sus*.[1] В. Вербицкий пишет,[2] что телеуты выражаются про помешанного человека: *кӱрюмес аԋын суузын ал-партыр*, т. е. злой дух похищает его душу; или он же пишет в своем Словаре (стр. 310—311) «душа умершего *(suzy)* бродит». Почему-то эта душа-*sus* совершенно опущена в предлагаемой теперь статье А. В. Анохина. Каково отношение души-*sus* к имеющейся здесь душе-*sür?* Будут ли это только фонетические разновидности одного и того же (ср. монг. *sür*), или эта фонетическая разность повлекла за собой и разницу в представлениях телеутов, — об этом ничего у А. В. Анохина здесь не говорится. Можно упомянуть еще, что профессор Львовского (Lwów, Pologne) университета Władysław Kotwicz в письме ко мне, от 14 марта 1925 г., писал (по поводу книги А. В. Анохина «Материалы по шаманству у алтайцев»), что он привлек бы в группу алтайских душ еще и *ülü;*[3] так ли это, — покажут будущие исследователи.

В термине *tyn-bura* (душа шамана или его сила, которая при шаманском молении приходит, а после моления уходит) нельзя ли слово *pura (-bura)* сопоставить с телеутским словом *pura* (жертвенное животное) и с карагасским словом *pūr* (лось)?[4] В «Материалах по шаманству у алтайцев» (стр. 61) дается рисунок животного — *pura* с рогами (на шаманском бубне), имеется это слово и в шаманских стихах, см. стр. 66, 68, 70, 102 *(pūra)*, где это слово не переводится и на 132 стр., где оно в русском тексте переведено (не без моей вины) через «верблюд» (ср. рога на рисунке!). Сюда же можно привлечь и то, что бубен обтягивается обычно маральей кожей, а карагасские и урянхайские шаманы поют: «я — шаман, ездящий на диком марале (изюбре)!»[5]

---

[1] Ср. рецензию N. Poppe на статью А. В. Анохина. Материалы по шаманству у алтайцев, см. Asia Major, Lipsiae, 1925, vol. I, fasc. 2, p. 365. Пользуюсь случаем указать и на другую рецензию этого же труда А. В. Анохина, написанную на османском языке (см. Türkijat medžmu'äsi, II, 1928, стр. 518—522) 'Abdu-l-Qadyr'ом.

[2] В. Вербицкий. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований, под редакцией А. А. Ивановского. Москва, 1893 г., стр. 77.

[3] А. В. Анохин. Op. cit., Сборник МАЭ, т. IV, вып. 2, стр. 12, 79, 80 и др.; ср. Словарь В. Вербицкого, стр. 411: *ӱлӱ* (телеутское и нижне-бийское).

[4] Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. IX. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. СПб. 1907 г., стр. 615 (текст) и 600 (пер.). Ср. якутск. *būr* олень; монг. *buir* сохатый (самка).

[5] Н. Ф. Катанов. Поездка к карагасам в 1890 г. СПб., 1891 г., стр. 67; В. Радлов (Н. Ф. Катанов). Образцы народной литературы тюркских племен, ч. IX, стр. 650—

Oimoq-arā (стр. 262) здесь является правильно как «дух огня» — и только. Н. П. Дыренкова в своей статье «Культ огня у алтайцев и телеут», Сборник МАЭ, т. VI, стр. 64, со слов телеутов переводит слово *oimoq* через «наперсток» и высказывает предположение, что это странное название есть табуированное, так как, повидимому, называть его (т. е. дух огня) настоящим именем недопустимо. По моему здесь большое недоразумение, происшедшее от того, что *oimoq* (или *oimaq;* от одного корня *oi*, см. *oi* яма, низменность, углубление и *oi* выкопать, выдолбить, вырезать, выколоть) может иметь и имеет в телеутском (и алтайском) языках два значения: 1) ямка, углубление[1] и 2) напёрсток. Но «напёрсток» сюда не имеет никакого касательства; *oimoq* или *oimaq* здесь может значить только ямку (очага). Да и в статье Н. П. Дыренковой в телеутских текстах, подвергшихся моему просмотру и исправлению, везде это слово переводится через «очаг» и, таким образом, в этом названии *(oimaq)* нет ничего табуистичного.[2]

По поводу порчи и ломания вещей (нередко — новых) при похоронах (стр. 263), замечу, что я согласен с телеутами, — А. В. Анохин как-то себя противопоставляет, — что вещи эти убиваются и умерщвляются, но я не согласен с ними, что это, будто бы, делается так потому, что духам-*üzüt* нравятся вещи испорченные, мертвые. Дело тут не в странной симпатии к сломанным вещам. Кладутся они с покойником не для чего другого, как именно для (обычного) употребления их в другом мире, где, по выражению бельтиров, «*myndayy teskäri salyan nemä oŋāry polar*», т. е. вещи, которые здесь имеют обратный вид (сломаны), получают (там) прямой (настоящий) вид.[3]

Позволю себе еще остановиться на названии духа смерти, уносящего душу умершего — *al̆dačy* (*al̆* [брать] + *dačy*). Для меня несомненно, что в этом слове (в телеутском языке) имеется очень старая глагольная (причастная) форма на - *dačy*.[4] Эта форма, кроме памятников рунической и уйгурской письменностей, имеется еще в памятнике команского языка, в караимских наречиях (и в туркменском языке). Как раз это слово *al̆dadžy*

651, (текст), 649 (пер.); В. И. Подгорбунский. Материалы для изучения шаманских бубнов туземцев Сибири. Иркутск, 1923 г., стр. 11 и 27 (отд. оттиск из «Трудов профессоров и преподавателей Иркутского Государственного Университета», вып. 4).

[1] Ср., например, еще шорск. *kül oimayy* очаг; место, где разводится огонь, см. Словарь В. В. Радлова, т. I, столб. 987.

[2] Сборник МАЭ, т. VI, стр. 75, ср. стр. 64—65.

[3] Образцы... В. В. Радлова, ч. IX, стр. 375—376 (текст) и 355 (перевод).

[4] Dr. W. Radloff. Alttürkische Studien. V. ИАН, 1911 г., стр. 436; V. Thomsen. Inscriptions de l'Orkhon. Helsingfors, 1896, p. 161 и 211; C. Brockelmann. Mahmud al-Kašgaris Darstellung des türk. Verbalbaus. Keleti Szemle, 1918—1919, t. XVIII, p. 36—38.

(ангел смерти) имеется в караимском наречии (см. Словарь В. В. Радлова, I, столб. 417), имеется еще, напр., там и *bildedži* (знахарь).[1]

Таким образом, это слово *aldačy* лишний раз сближает алтайские и телеутские племена с западно-турецкими (кыпчацкими) племенами.[2]

S. MALOV.

Bemerkungen zu dem Aufsatze von A. Anochin.

Résumé.

A. Anochin fusst bei der Abfassung seines Aufsatzes lediglich auf mündlichen Mitteilungen der Teleuten. Einige seiner Angaben stimmen nicht mit den uns bekannten Literaturzeugnissen überein, so z. B. was er über die *jula*-Seele und über die *sünä*-Seele mitteilt. Anochin schweigt ganz von der *sus*-Seele und von der *ülü*-Seele. Er führt ohne jegliche Einschränkungen die Meinung der Teleuten an, dass die dem Toten in das Grab mitgegebenen Gegenstände deswegen zerbrochen werden, weil den *üzüt*-Seelen zerbrochene Dinge gefallen. In Wirklichkeit steht die Sache anders. Wie die Beltiren aussagen, geschieht es deswegen, weil Dinge, welche hier auf Erden ein umgekehrtes Aussehen haben (d. h. zerbrochen sind), im Jenseits ihr wirkliches Aussehen erhalten (d. h. ganz werden). Das Vorkommen des Geistes des Todes *aldačy* beweist noch einmal die Verwandtschaft dieser Teleuten mit den westlichen *(kypčak)* Türkstämmen.

---

[1] Думаю, что напрасно В. А. Гордлевский привлекает к сравнению с этим последним словом тобольск. *bildäü*, см. его Лексика караимского перевода Библии, ДАН-В, 1928 г., стр. 88.

[2] Ср. В. А. Гордлевский. Op. cit., стр. 90 и Бюллетень Организационной Комиссии по созыву I Всесоюзного Тюркологического Съезда, № 2. Баку, 1926 г., стр. 5.

Аинская проблема.[1]

Л. Я. Штернберг.

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 23 января 1929 года.)

I

Вопрос, кто такие айну, с очень давних пор вызывал к себе совершенно исключительное внимание европейцев. Первое, что поразило в айну и сразу окружило это племя покровом крайней таинственности, это их резко выраженная мохнатость и в особенности богатый растительный покров на лице (табл. VI, рис. 1—2). Для европейца, среди океана монголоидных народов, характернейший признак коих — скудная растительность на лице, встретить на уединенных островах маленькое племя с типичной особенностью кавказской расы — представлялось величайшей загадкой.

И первое заключение, которое было сделано, это то, что айну таинственный обломок нашей собственной расы. До сих пор еще любят повторять то, что было высказано в начале прошлого столетия Головниным, будто бы айну удивительно напоминают русских крестьян, равно как в России приходится часто слышать, что старики айну напоминают лицо Льва Толстого. Впрочем, такое же сходство с лицом Льва Толстого многие находят и в лицах стариков австралийцев.

Антропология уже давно стала отрицательно относиться к таким поверхностным сопоставлениям. Еще покойный проф. Д. Анучин в 70-х годах прошлого столетия, путем измерений черепов и скелетов, равно как на основании наблюдений над живыми, доказал, что, наряду с волосатостью, айну проявляют в своем физическом типе черты, совершенно отдаляющие их от кавказских типов. И достаточно бросить беглый взгляд на аинских женщин с их явно монголоидными чертами, чтобы отбросить всякую иллюзию, что это представители кавказской расы. Тем не менее, вопрос, чему

[1] In extenso было прочитано в виде доклада на III Тихоокеанском Конгрессе в Токио, в 1926 г.

приписать волосатость айну и с какими другими этническими группами приходится генетически связывать их на основании этого бросающегося в глаза признака, остается столь же темным, как и раньше. Правда, известный исследователь народов Амурского края, академик Шренк, ссылаясь на показание Рихтофена, констатировавшего в Корее наличность бородатого типа, выставил гипотезу о том, что айну генетически связаны с корейцами и из Кореи переселились на Японский архипелаг. Но эта гипотеза не встретила сочувствия. Характер роста волос у корейцев совершенно отличен от аинского, уже не говоря о целом ряде других важных антропологических и культурных отличий. И чем больше знакомились с айну, тем вопрос все больше и больше затемнялся.

Когда признак волосатости не привел к удовлетворительному решению, ухватились за другой признак — языковой. Но оказалось, что и в языковом отношении айну стоят столь же изолированно среди окружающих их народов, как и в антропологическом. Действительно, ни лексически, ни морфологически язык айну ничего общего не имеет с языками урало-алтайскими, ни даже с языками их соседей, палеоазиатов. Тогда стали пытаться найти генетическое родство аинского языка с другими более отдаленными группами языков. Но и эта попытка кончилась таким же разочарованием, как и попытка в антропологическом направлении, ибо генетическое родство аинского языка стали находить в самых далеких друг от друга группах языков, начиная с индо-европейских и с языков юго-восточной Азии и кончая северо-американскими и даже баскским. Получились при этом курьезы, вроде известной классификации Фр. Миллера, который в генеалогическом порядке отнес айну к группе гиперборейцев, а в лингвистическом — к народам юго-восточной Азии. Когда же в аинском языке был открыт элемент моносиллабизма, явился большой соблазн сблизить аинский язык с китайским. Но и эта попытка окончилась неудачей, так как, не говоря уже о радикальном различии в характере моносиллабизма, в характере обоих этих языков, против этой гипотезы говорило полное различие этих двух народов как в антропологическом, так и в культурном отношениях.

Далее были сделаны попытки решить вопрос на основании того или иного характерного культурного признака, главным образом, на основании наличия медвежьего праздника у айну. Но и тут получились самые противоположные мнения. Одни находили, что так как наибольший церемониализм этого праздника проявляется у айну, то они должны быть признаны основателями этого ритуала, связанного с северным культом медведя и потому должны считаться аборигенами севера; другие, как Торий, наоборот, на том основании, что медвежий праздник неизвестен на Курильских о-вах,

а только на Сахалине и Ессо, делали тот вывод, что айну пришли с юга, а медвежий праздник они заимствовали от гиляков.

Вопрос о происхождении айну еще больше запутался благодаря спорам, возникшим в связи с находками неолитической культуры и остатками человека этой эпохи на территории айну. Эти находки, как известно, привели к двум противоположным мнениям. Одни ученые того мнения, что неолитическими обитателями жилищ (pit-dwellers) были айну, другие, как Tsuboiu (Цубойю), — что это были представители другого народа — эскимосов, которые были вытеснены айну на север.

Нынешнее состояние аинской проблемы можно охарактеризовать словами известного ориенталиста Б. Лауфера, которыми он кончает свою статью об аинской системе счисления (Vigesimal and decimal system in the Ainu Numerals): «Мы имели уже», говорит он, «достаточно теорий и фантазий относительно айну, пора взяться за факты» (Journal of American. Oriental Society, 1917, v. 37, p. 208), хотя, к сожалению, и сам Лауфер для своего решения проблемы никаких фактов не приводит.

Основная причина, почему аинская проблема остается до сих пор столь темной и решается столь различно, заключается в том, что каждая из выдвинутых до сих пор теорий пыталась решить вопрос на основании одного какого-нибудь признака, — одни антропологического habitus'а, другие — лингвистического, третьи на основании одного какого-нибудь культурного признака.

Но что может дать такой антропологический признак, как длинноголовость и бородатость, когда типы с такими признаками можно найти одинаково среди индо-европейцев, иранцев, семитов, австралийцев и т. д.? Или что может дать, при нынешнем положении языковой палеонтологии, сближение морфологических признаков, которые при желании легко найти в самых различных языках, если такое сближение косвенно не подтверждается другими данными, историческими, географическими и, в особенности в данном случае, этнографическими?

Если аинская проблема может быть, хотя и не окончательно решена, но, по крайней мере, правильно поставлена, то лишь на основании всей совокупности признаков как антропологических и лингвистических, так и в особенности на основании комплекса материальной и духовной культуры.

Попытку в этом направлении я и намереваюсь сделать в настоящем докладе.

II

Первый вопрос, который приходится решать при анализе аинской проблемы, это вопрос о том, откуда естественнее всего предполагать направление переселения айну на Японский архипелаг?

Возможны три предположения: 1) либо с ближайшего материка Азии, 2) либо с севера, со стороны Камчатки, через Курильские о-ва, либо, наконец, 3) с юга, морским путем, как двигались с острова на остров малайцы, вплоть до Формозы и Филиппинских о-вов.

За переселение с континента, и именно со стороны Сибири, высказался очень решительно не кто иной, как Бэчелор. Такова, по крайней мере, последняя гипотеза его; раньше он высказывал и другие мнения. Так, в 1901 г. он считал аинский язык арийским.[1] С 1905 г. (о других, позднейших гипотезах его, если таковые были, мне неизвестно) он считает аинский язык ближе всего стоящим к китайскому, и потому полагает, что айну первоначально пришли на Японские о-ва через Амурский край или Сибирь. Главный аргумент его гипотезы сводится к нескольким географическим названиям в Сибири, каковы Охотск, Томск, Ока, Енисей, Обь, Камчатка, которые он считает аинскими словами. К сожалению, аргумент этот не выдерживает даже самой элементарной критики. Прежде всего, совпадение звуков в географических терминах на протяжении чуть ли не всей Евразии вообще ничего не доказывает, ибо совпадение может быть и чисто случайным. Но, в данном случае легко доказать, что термины эти — коренные слова урало-алтайских языков. Достаточно одного примера: именно, что термин Охотск, который Бэчелор считает аинским, термин чисто тунгусский. На тунгусском языке *okhota* значит «река», а город Охотск русскими назван по этой реке.

Но если бы даже такие географические названия как Томск, Ока, Енисей, Камчатка были действительно аинского происхождения, то из этого следовало бы, что айну некогда занимали всю Сибирь, более того, даже Европейскую Россию, и, следовательно, нужны были тысячелетия, пока они могли бы добраться до Японских о-вов. Такой долгий период должен был бы оставить серьезные следы в языке и культуре как самих айну, так и народов Сибири, чего мы в действительности не находим.

Начну с языка. По строению своему аинский язык радикально отличается от всех урало-алтайских языков. Аинский язык моносиллабичен, урало-алтайские языки моносиллабичности не проявляют; аинский язык имеет и суффиксы и префиксы, урало-алтайские — только суффиксы.

Что касается лексических сходств, то едва ли наберется десяток слов, подлинно заимствованных, да и то лишь от их ближайших соседей на Сахалине — гиляков; таковы: *оно* штаны, *качо́* бубен (от гиляцкого *кӑс̆*), относящиеся к объектам, первоначально чуждым аинскому обиходу.

[1] The construction of the language is Aryan ... But to which branch of the Aryan stock the Ainurace really belongs has yet to be determined. Batchelor. The Ainu and their Folklore. London, 1901, p. 11.

Больше всего можно было бы ожидать заимствований в области родственной терминологии. В этой области мы находим поразительные совпадения не только в языках всех урало-алтайских народов, но даже в языках американоидных, как в гиляцком, но в языке айнском можно указать лишь на два слова, которые можно было бы сблизить с урало-алтайскими, именно: *ипи* (уну) мать и *акі* младший брат. Первое слово можно бы еще с некоторой натяжкой сблизить с *иńе* в тунгусских языках, но что касается второго, то во всех языках сибирских, включая американоидный гиляцкий, оно означает «старший брат», так что совпадения эти могут быть и случайного происхождения. Эти факты, конечно, не говорят о продолжительном сожительстве с сибирскими народами.

Если перейдем к культурным взаимодействиям, то они дальше ближайших соседей айну на Сахалине и отчасти в Амурском крае и на Камчатке, не идут. Гиляки и их соседи на Амуре заимствовали от айну некоторые элементы культа инау и некоторые элементы орнамента, а, в свою очередь, как увидим дальше, айну заимствовали от ближайших соседей, именно от гиляков, с одной стороны, и камчадалов — с другой целый ряд объектов материальной культуры, как сани, собаководство, зимнюю одежду, но в то же время в наиболее интимных и наиболее устойчивых областях культуры, как семейный строй и верования, айну остались вне влияния даже своих ближайших соседей — гиляков. У последних, как и во всей Сибири, типичный отцовский строй семьи, у айну — материнский. Такие же радикальные различия, как увидим далее, находим в верованиях.

Об антропологическом сближении с сибирскими народами говорить не приходится. Правда, на Амуре и на Сахалине среди гиляков встречаются аинские типы, но это результат с одной стороны того, что айну продавали в рабство своих детей, а с другой результат браков между соседями, а также единичных случаев переселения, но последнее сравнительно недавнего времени.

Таким образом, ни в антропологическом, ни в лингвистическом, ни в культурном отношении айну ничего общего с Сибирью не имеют, за исключением некоторых культурных заимствований, связанных с новыми климатическими условиями.

Быть может на этой гипотезе и не следовало бы так долго останавливаться, если бы, к сожалению, благодаря авторитету Бэчелора, эта гипотеза не нашла последователей, которые, как, например, патер Шмидт, начинают вводить ее, как факт, даже в общие работы по этнографии.

Посмотрим теперь, в какой мере согласуется с фактами гипотеза, связывающая происхождение айну с гиперборейцами? Ее впервые, насколько мне известно, выдвинул Зибольд, далее известный лингвист Фр. Мил-

лер, а в самое последнее время, с большой настойчивостью, известный ориенталист Б. Лауфер.

Против этой гипотезы все данные — антропологические, лингвистические, культурные, археологические. Что касается антропологических сближений, то по отношению к самому характерному признаку, именно, волосатости, нечего и доказывать, что среди народов полярных нет ни одного, который по волосатости хоть сколько-нибудь напоминал бы айну. Откуда же могла внезапно явиться айнская волосатость? Собственно, одного этого довода было бы достаточно, чтобы не считаться с этой гипотезой генетического родства айну с гиперборейцами. Но если даже допустить, что на севере, по какой-нибудь необъяснимой причине, мог появиться такой изолированный тип, то характерные культурные особенности этого племени с несомненной очевидностью говорят против их северного происхождения.

Даже поверхностное знакомство с материальной культурой айну сразу говорит за то, что перед нами исконный южанин, перенесенный на север. В самом деле, у какого северного народа до встречи с европейцами, национальный костюм состоял из простого пояса стыдливости, который составляет всю его одежду в летнее время, и для торжественных случаев из халата из домотканой материи? Между тем таков именно национальный костюм айну. Все, что он носит сверх того, как житель севера, все у него заимствовано от северных соседей. Для обозначения слова «штаны» он употребляет на Сахалине термин гиляцкий; покрой его зимнего костюма опять-таки гиляцкий; его средства передвижения зимой — собачьи сани на Сахалине — гиляцкого происхождения, а на Курильских о-вах — это копия саней камчадальских. Лыжи, столь характерная принадлежность гиперборейца, опять-таки у айну — копия лыж северных. И наоборот, летние средства передвижения — морские лодки, совершенно отличаются от таковых у полярных народов; это типичные долбежки-однодеревки, как у южных островитян. Точно так же резко отличается и их вооружение. Айну не знает ни метательной дощечки, ни сложного лука, столь характерного для всей средней и северной Азии. Наконец, какой северный народ знаком с ткачеством? А между тем, айнский ткацкий станок, как увидим, их исконное приобретение, ни от кого из их нынешних соседей не заимствованное. И нельзя не прибавить к этим доводам то, на что указывал проф. Тории, что медвежий праздник, который играет такую большую роль у айну, и должен был бы служить доказательством их северного происхождения, совершенно отсутствует у курилов.

После этого на языковом признаке и останавливаться не приходится. Если и антропология, и культурные особенности так убедительно говорят

против северной гипотезы, то и языковые сближения приходится тоже искать не на севере.

Но и тех, которые, пренебрегая антропологическими и культурными особенностями, хотели бы проблему решить на основании лингвистических сближений, это тоже не привело бы к цели. Им пришлось бы, конечно, искать этих сближений в группе чукотско-эскимосской. Здесь могло бы ввести в соблазн наличие в аинском языке случаев полисинтетизма, что так характерно специально для языка эскимосского. Но это сходство совершенно теряется в целом ряде более существенных, коренных различий. Начать с того, что аинский язык моносиллабический, эскимосский — полисиллабический. В аинском корень всегда остается без изменений, эскимосский язык чисто инфлекционный, и корень его также изменчив, как в языках арийских. В виду этого, полисинтетизм эскимосский и аинский совершенно различной природы. В последнем элементы в слове-предложении агглютинируются, в первом они подвергаются процессу слияния (fusion). Может еще соблазнить, как это, повидимому, случилось с Б. Лауфером, совпадение системы числительных, именно, двадцатиричной. Но языки с такой системой незачем искать только на севере у эскимосов; эту систему находим у самых различных народов, в том числе у народов гораздо ближе стоящих к айну в антропологическом и культурном отношениях, как это мы увидим в дальнейшем.

Таким образом мы пришли к заключению, что айну не могли придти ни из Сибири, ни с далекого севера. Нельзя искать также исходного пункта их движений ни в Корее, ни в Китае. Что касается Кореи, то несмотря на близость этой последней к Японскому архипелагу, айну ничего общего не имеют с народом этой страны ни в языковом, ни в культурном отношениях, несмотря на краткость расстояния, которое отделяет ее от Японского архипелага. Правда, среди корейцев попадаются типы с растительностью на лице, но она отнюдь не столь обильна, как у айну, да и самый характер роста волос совершенно другой. Самое большое, что можно предположить, что в Корею, в свое время, как и на Амур, попадали выходцы-айну и дали такой же смешанный тип, как тип айну-гиляцкий на Сахалине и в низовьях Амура. Что касается Китая, то ни об антропологическом, ни о культурном сходстве и речи, конечно, быть не может. Остается только вопрос о языковом сближении. Как китайский, так и аинский языки моносиллабические, но это моносиллабизм разной природы, — китайский язык чисто изолирующий; аинский же язык, хотя вполне поддается анализу в моносиллабическом отношении, обладает обилием слов полисиллабических, не всегда поддающихся анализу, и, кроме того, имеет вполне развитую систему префиксов и суффиксов. В лексическом отношении оба языка абсолютно ничего общего не имеют.

Таким образом, искать путь миграции айну приходится в том же направлении, в каком шли миграции во всей южной и юго-западной части Тихого океана. Айну должны были заселить Японский архипелаг, тем же путем, каким заселились о-ва Филиппинские, Формоза, Молуккские и вся Океания. За это, прежде всего, говорит вся географическая конъюнктура нынешнего местообитания айну. Туда, среди конгломерата племен, которые теперь и антропология, и этнография, и лингвистика со все большей уверенностью объединяет в одну общую группу австронезийскую, нам приходится направить наши поиски происхождения айну. Замечательно, что даже в языке айну явно отразилось островное прошлое этого народа. В их языке есть только одно слово для обозначения понятия земля, страна и это слово *moshiri,* буквально значит «остров», «плавающая на поверхности воды земля». Японию, например, они называют не иначе, как *Samoro moshiri* «близкий к нам остров». Мало того, вся их космогония построена на этом представлении. По их воззрению, мир это огромный океан, посредине которого разбросаны острова. Насколько показательно это специфическое представление айну о земле, показывает язык их соседей гиляков на о. Сахалине. Гиляки втечение многих и многих столетий живут на этом острове, но они строго различают термин «земля» и «остров». Для первого у них есть слово *mif,* для второго — *ur.* И причина ясна: гиляки переселились на Сахалин с материка и потому, хотя они и хорошо знают, что Сахалин остров, все же называют его *mif*, как прежде они называли материк.

Мое утверждение, что айну — пришельцы из Австронезии, отнюдь не априорно. Меня навел на это целый ряд фактов как из области антропологии, так и из области этнографии и лингвистики. Но прежде чем перейти к рассмотрению этих фактов, я должен напомнить следующее. Полная изолированность айну в антропологическом, лингвистическом и культурном отношениях среди окружающих их народов достаточно говорит за то, что требовался огромный период времени и не менее значительное пространство их передвижения, пока они достигли нынешнего своего местообитания. На этом долгом пути их миграций они неизбежно должны были сталкиваться с целым рядом этнических групп, и поэтому необходимо считаться с тем, что на этом пути они с одной стороны многократно теряли одни черты своего физического и культурного habitus'а, а с другой приобретали новые и притом от самых различных народов и культур, пока не получился тот комплекс черт, который мы теперь считаем аинским. Среди этого комплекса должны оказаться реликты, которые будут свидетельствовать о прежних их переживаниях в других отдаленных странах, среди других, ныне далеких культур.

К рассмотрению этих реликтовых черт, сближающих их с культурами Австронезии, я и перехожу.

III

Начну с наиболее показательной области, области материальной культуры. Здесь сразу перед нами раскроется целый комплекс особенностей, который приводит нас к культурам Австронезии.

Прежде всего рассмотрим одежду. Зимняя одежда для их культуры не характерна: она, начиная с шапки, шубы, штанов и кончая обувью заимствована от их северных соседей. В языке айну, как я уже сказал, нет даже своего слова для обозначения штанов. Из летней одежды для них характерны две вещи: пояс стыдливости и халат. Пояс этот (рис. 1) совершенно тождествен с тем, который мы находим у всех австронезийских народов, начиная от Филиппин, вплоть до Меланезии (табл. VI, рис. 9), и такой же пояс мы находим в Индии. Это узкая полоса материи, охватывающая бедра, причем передний конец проходит через промежность, образуя вокруг genitalia нечто вроде suspensor'a, а задний конец укрепляется на спине.[1] Что касается собственно одежды, то она состоит из длинного халата из материи, сотканной из волокон луба (рис. 2а—б). Такую материю из волокон мы находим опять-таки только в Австронезии, в том числе, между прочим, на Филиппинах, но ни у кого из северных соседей, которые к тому же совершенно не знают ткачества. Что эти халаты когда-то были их единственной одеждой, явствует из того, что женщины, например, продолжают их носить и зимой, обшивая их только на спине каким-нибудь мехом (оленьим, волчьим,



Рис. 1. Пояс стыдливости у айну, о. Ессо. (С фотографии МАЭ).



а б

Рис. 2. Два аинских халата с о. Сахалина МАЭ, № 820 — 7/2.

[1] Вот, например, описание такого пояса у филиппинцев: a coloured wrapper folded at the waist and between the legs so as to cover their middles and halfway down the thigh (265).

медвежьим или лисьим). Халат этот носит характерное название *attush,* означающее не платье, а волокна, ткань из луба вяза, что указывает на то, что первоначально это была не одежда, а просто кусок материи, которой, как у многих нынешних народов Австронезии и Индии, повязывается одна часть тела, особенно нижняя половина его.

Далее показателен их ткацкий станок (табл. I рис. 1), на котором они ткут свои материи. Он значительно отличен от японского. Все, изучавшие его устройство, в частности, Ling Roth, уделивший ему специальное внимание, признают его типично полинезийским. Этот тип мы опять-таки находим от Филиппин (табл. I, рис. 2) и Индонезии (табл. I, рис. 3) до Санта-Круц (табл. I, рис. 4). Точно так же употребление айнами для тканья вместо сученых ниток, расщепленных волокон луба (non spun bast filament in single strips) характерно для Филиппин, Индо- и Полинезии.

В то же время некоторые специфические особенности в его устройстве, именно совершенно своеобразная форма перетасовщика четных и нечетных нитей основы (shed sticks), а также особое бердо для пробивания утка (sword) наряду с гребнеобразным бердом (warpspacer) несомненно свидетельствует о том, что ткацкий станок айну исконное их достояние, и все, что внесено в него в добавление к полинезийскому типу, результат долгой изоляции и самостоятельного творчества.

От одежды перейдем к куафюре. У айну передняя часть головы обязательно выбрита. Этой особенности мы не находим у их ближайших соседей, ни у гиляков, ни у камчадалов, ни у японцев, зато находим ее на Филиппинах, у батаков на Борнео и у целого ряда других народов Австронезии.

Характерно, наконец, то, что вместо головного убора айну сдерживают волосы широким обручем из луба или дерева (табл. I, рис. 7 А). Эти обручи, повидимому, исконное их приобретение: о происхождении их имеется целый ряд мифов, и они являются обязательным убором во время религиозных празднеств и пиршеств, а также для шаманов при камлании. И такие же обручи из луба или дерева находим на Целебесе у индонезийцев (табл. I, рис. 7 Б и В).

Далее, неменее показательно сходство в устройстве аинской люльки (рис. 3) с люлькой с о. Целебеса (рис. 4).

Перехожу к оружию. Во всей Азии, в том числе и у японцев, лук сложный, у айну лук простой — опять черта, характерная для луков Австронезии. Не менее показательны стрелы. Северные народы не знают яда для стрел; айну не только отравляют свои стрелы, как и филиппинцы и индонезийцы, но и самый способ укрепления яда и устройство наконечника

стрелы тождественны с таковыми у упомянутых народов (табл. I, рис. 6 Б, Г, Д): у тех и других наконечник делается из расколотого вдоль куска бамбука с выемкой на вогнутой стороне, которая густо смазывается ядом (табл. I, рис. 6 А-Б; Малые Зондские о-ва). Судя по легендам, яды у них играли очень большую роль в прежнее время и когда-то, на прежней своей родине они, повидимому, знали употребление более сильных ядов, в нынешней их стране не находимых. На Ессо и на Сахалине они знают один только яд из Aconita. Согласно легенде, сообщенной Бэчелором, ядом для стрел служили два божества, одно мужское, другое женское, Первое из них было очень сильное, но оно ушло, будто бы оскорбленное охотниками, и теперь остался только яд слабый. Тут кроется, очевидно, воспоминание о сильных ядах более южных стран. Филиппинцы, например, по свидетельству Morgo (282) знают особенно много сортов сильных ядов.

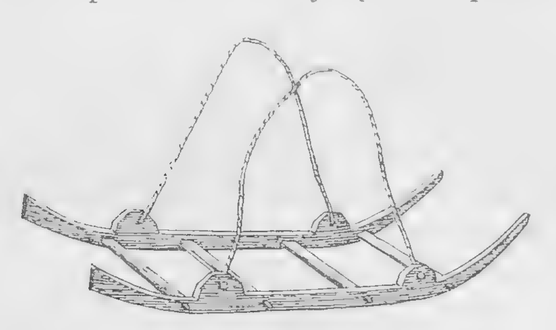


Рис. 3. Люлька аинская. Курильские о-ва. МАЭ, № 839 — 131.

Из других сортов оружия характерны военные палицы (warclubs), совершенно неизвестные северянам и, наоборот, типичные для австронезийцев. Эти палицы, повидимому, у них с древнейших времен, ибо в головке имеется желобок для вставления камня. Палицы находят и в ископаемой культуре территории айну. Палицы эти имеют даже особое божество, что опять-таки указывает на важную роль, которую они играли в их древнем быту. Наоборот, самострел (springbow), который у них теперь в большом употреблении, заимствован через гиляков от сибирских народов.

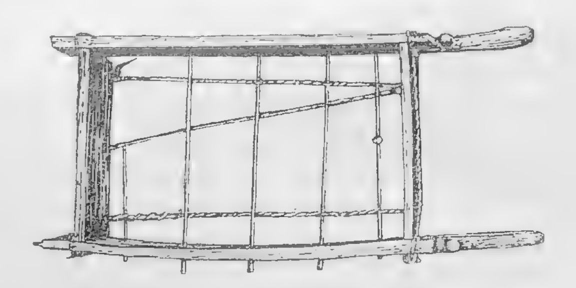


Рис. 4. Люлька из Topea (центр. Целебес). Grubauer. Unter Kopfjägern in Central Celebes, S. 66, fig. 44.

Что касается средств передвижения, то, как я сказал, собачьи сани заимствованы ими от гиляков и камчадалов, но зато их морские лодки ничем не связаны с севером. Хотя от японцев и гиляков айну научились уже строить морские лодки, сшитые из досок, но до сих пор они совершают самые опасные морские путешествия на долбежках, снабженных фальш-

бортом, как в Индо- и Меланезии.[1] Ближайшие же северные соседи айну употребляют долбянки (dugout) только на реках и совершенно не знают фальшбортов. Что это исконный тип их лодок, видно, например, из легенды о дятле, который носит название *chipta chiri,* птица, которая выдалбливает лодки и о которой рассказывается, что первоначально она была послана самим богом, чтобы научить их делать лодки (Rivers, op. cit., 451, 452).

IV[2]

Самое показательное для нашей проблемы — это орнамент айну, совершенно ничего общего не имеющий ни с орнаментом северных народов, ни с японским, и, наоборот, более всего родственный, как это мы увидим ниже, орнаменту австронезийскому. У сахалинских соседей айну, у гиляков и ороков, есть, правда, элементы орнамента, сходные с аинскими, но они, несомненно, заимствованы, ибо, как мы увидим, элементы эти не только лежат в самой основе аинского искусства, но и теснейшим образом связаны с верованиями айну.

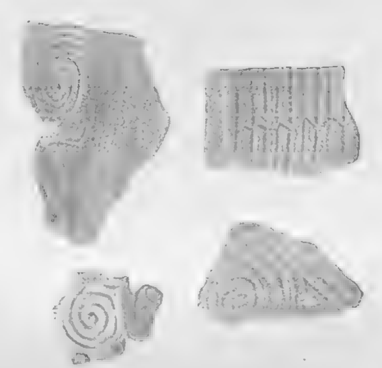


Рис. 5. Орнаментированные глиняные черепки, найденные А. В. Григорьевым в Японии, между Иокагамой и Токко, близ оз. Омори, в 1907 г. МАЭ, № 1294.

Орнамент этот, судя по данным археологии (образчики орнамента на археологических предметах см. рис. 5, 6, 7, 8), в основных своих чертах остался неизменным с неолитического периода, и прежде чем принять нынешние свои формы, должен был пережить очень долгую эволюцию. При всей своей сложной конвенциональности, которая особенно поражает в церемониальных одеждах, своеобразный орнамент этот поддается разложению на основные свои элементы. При анализе различных вариантов этого орнамента, от простейших его форм до самых сложных, что мною было сделано над различными образцами, хранящимися в Музее Антропологии и Этнографии Академии Наук в Ленинграде, для меня до оче-

---

[1] Вот что пишет, например, Риверс о лодках Меланезии: A plank called fono is added to the dugout structure to raise the sides above the level of the matter (Rivers. History of Melanesian Society, I, 327).

[2] При составлении мною главы об орнаменте деятельное участие принимал мой бывший ученик, ныне ассистент Этнографического Отделения Географического Факультета Ленинградского Университета, специализировавшийся по первобытному искусству, С. В. Иванов: им, по моим заданиям, подобран соответственый музейный материал, исполнены рисунки по орнаменту и расположены на таблицах в эволюционном порядке, за что приношу ему искреннюю признательность.

видности стало ясно, что в основу его легли два простых элемента, именно: зигзагообразная или волнообразная линия и спираль (табл. II, рис. А, Б, В). Производные от них формы следующие: S-видная спираль (табл. II, рис. Г), две переплетающиеся волнообразные линии (табл. II, рис. Д), пара спиралей, как бы выходящих одна из другой и обращенных концами в противоположные стороны (табл. II, рис. Е), пара спиралей противопоставленных друг к другу спинками (табл. II, рис. Ж), в дальнейшем развитии слившихся спинками (табл. II, рис. З) и, наконец, пара удвоенных, антиподально расположенных спиралей (табл. II, рис. К). Рис. И на табл. II представляет собою тот же элемент, что и рис. Ж, но подвергшийся выпрямлению.

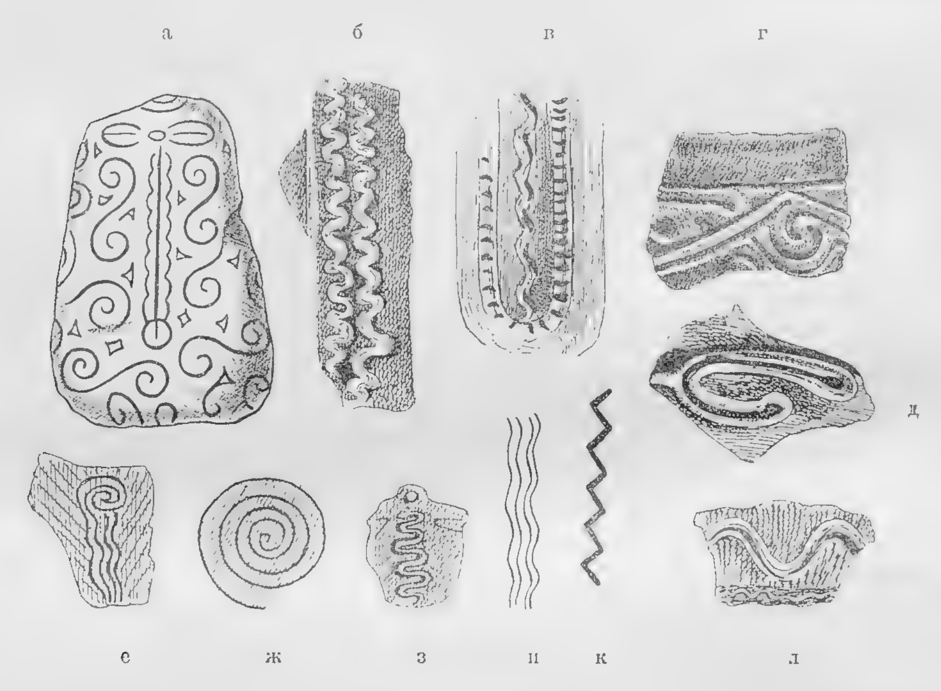


Рис. 6. а — каменная пластинка. Munro. Prehistoric Japan., p. 224, fig. 138; б — л — орнамент на археологических объектах. Munro. Op. cit.

Разнообразные комбинации всех этих мотивов в процессе эволюции привели орнаментику к тем сложным комплексным, конвенциональным формам, которые нашли свое яркое выражение в церемониальной одежде. На рис. 2 даны два старых аинских халата с Курильских о-вов с подобными сложными формами орнамента, в которых преобладает спираль типа Ж (см. табл. II). Детали орнамента на других халатах представлены на табл. IV, рис. 3, 6, 8 и 11.

На этих последних фигурах видно, как более простая форма (табл. IV, рис. 3 а) делается более сложной в рис. 7, где спирали сближены и уже соприкасаются друг с другом; в рис. 8 они слились, образуя один стержень

и переплетаясь в центре (ср. рис. 9 и 12 табл. IV). На рис. 11 дан отрезок орнамента с выпрямленными формами. Рис. 3 на той же таблице взят с аинской вышивки (МАЭ, № 820—7/2) и представляет переходную форму.

Дальнейший анализ показал, что упомянутые выше простейшие формы — зигзаг, волнообразная линия и простая спираль — имеют чисто реалистическое происхождение. Среди орнаментированных объектов оказались экземпляры с явным изображением змея. Так, на деревянных ножнах для ножа (табл. III, рис. 8) и на палочке для усов (табл. III, рис. 1) изображения настолько ясные, что у змей даже показаны головы, в виде небольшого утолщения на одном из концов. Здесь следует отметить, что змеи как раз принимают форму указанных выше простейших элементов — волнистой линии и спирали. На других палочках для усов имеются подобные же формы (табл. III, рис. 3, 4 и 5), а одна палочка даже сама имеет волнообразную форму и весьма напоминает собою змею (табл. III, рис. 2).



Рис. 7. Глиняная человеческая голова (спереди и сзади), найденная в Японии. Munro Op. cit. 216, fig. 129.

На основании материалов, собранных нашими исследователями на местах, известно, что нынешние айну рассматривают простейшие формы своего орнамента, как изображенные змеи. Так, волнообразные кривые на палочках для саки айну называли Б. Пилсудскому просто змеями. Рис. 6, табл. III дают представление о таких кривых на деревянной палочке для риса. И этим орнаментальным мотивам айну придают серьезное значение. Чрезвычайно показательно, что на шаманских головных уборах, на церемониальных палочках при питье саки, на лопаточках, употребляемых при церемониальной еде, на объектах, нуждающихся в охранительных (амулетных) изображениях, как, например, одежда детей, оружие, — орнамент, а иногда, как мы видели, и самый объект, является в своей простейшей, наиболее близкой к образу змеи форме, именно — в виде спирали или волнистой линии. Это иллюстрируют рис. 7 и 11, табл. III, взятые с детской одежды, и рис. 10 той же таблицы, представляющий собою часть головной повязки шамана.

Какое серьезное религиозное значение айну придают этой форме орнамента на объектах, связанных с культом, можно видет из того факта, что заказывая японцам сабли, которыми они дорожат как амулетными объектами, они требуют обязательно изображения на ножнах своего змеевид-

ного орнамента, снабжая для этого японских мастеров деревянными моделями с этим орнаментом. Рисунок одной такой, хранящейся в Музее Антропологии и Этнографии Академии Наук модели, показанной с двух сторон, дан на рис. 12, табл. III. Здесь мы видим, что зигзаг и волнистая линия представляют собою одно и то же, и одна форма переходит в другую. Рис. 9 и 13 на табл. III иллюстрируют орнамент на других предметах айну: рис. 9 представляет часть резной дощечки для наматывания ниток, а рис. 13 — орнамент на другом деревянном объекте.



Рис. 8. Глиняная человеческая фигурка. Munro. Ibid.

Любопытно, что японцы изготовляют специально для айну не одни только сабли. Во время моего пребывания в Японии в 1926 г. я видел в японских магазинах материи с особым узором, не свойственным японцам и состоящим из рядов волнистых линий. На мой вопрос об этих материалах продавец ответил, что ткани с подобным рисунком покупаются исключительно одними айну и даже для них специально изготовляются. Если мы обратимся к археологии, то кроме керамики (см. рис. 5 и 6 б — л) увидим те же волнистые и спиральные линии на одежде человеческих фигурок, представленных на рис. 6 а и рис. 8. Последний по узору поразительно напоминает современные халаты айну.

Насколько айну дорожат до сих пор реализмом своего змеевидного орнамента, свидетельствует одна особенность в этом орнаменте, особенность, которая первоначально кажется совершенно непонятной, а между тем она сопровождает все орнаментальные формы от простых до самых сложных. Эта особенность состоит в том, что на ленте, образующей волнообразную линию или спираль, имеется в середине другая тонкая, прямая или зигзаговидная линия; в резьбе по дереву она представляет собою углубление или рельеф (табл. III, рис. 3, 6, 8 и 9), в тканях же она обозначена жгутом или отличается иным цветом (табл. IV, рис. 2, 3, 6, 8, 11). Она имеется даже на костяных предметах (табл. IV, рис. 9). Линия эта представляет собою, по нашему мнению, не что иное, как полоску на спине змеи.

Другим важным доказательством змеиного происхождения орнамента, является одна деталь на уже знакомом нам старом айнском халате, общий

вид которого показан на рис. 2 а. Все спирали и другие линии орнамента на этом халате сохранили следы сетки, нанесенной инком на светлые матерчатые полосы узора и, без сомнения, сделаны с целью изобразить змеиную чешую. Деталь можно видеть на рис. 2, табл. IV, представляющем часть узора на рукаве халата.

Но айну не довольствуются в религиозных целях только змеевидным орнаментом; в случаях чрезвычайных, при болезни, трудных родах и т. п., они изготовляют из травы изображение змеи и это изображение называют характерным именем инокакамуй — божественный змей. Замечательно, что это изображение всегда делается в кольцеобразной форме (рис. 9). Эта форма отнюдь не случайная, ибо змей тесно ассоциируется у них с солнцем, с круглым диском. Яркой иллюстрацией этого может служить имеющийся в Музее Антропологии и Этнографии религиозный объект в виде круглой дощечки, по окружности которой вырезан круг, а в нем два спирально изогнутых змея (табл. IV, рис. 1). Эта дощечка найдена у айнизировавшихся гиляков на Сахалине и носит у них характерное название *Kenachai*, а у айну *Chuf-Kamui* — «божество солнца».



Рис. 9. Змея из травы, объект культа. Batchelor. The Ainu and their Folklore. London, 1901, p. 361.

Парность змей на этом изображении объясняется из аинского мифа о первичном небесном змее. Согласно этому мифу, змей спустился на землю не один, а со своей возлюбленной, богиней огня, правительницей мира, в сущности отождествляемой с солнцем. Пара змей, таким образом, изображает самого змея и его возлюбленную, также в образе змеи. В этом замечательном мифе есть еще одна важная деталь, объясняющая происхождение основной формы аинского орнамента — именно зигзагообразной кривой. Дело в том, что, согласно этому мифу небесный змей, а впоследствии его небесное потомство спускались на землю, в виде молнии, т. е. в виде зигзагообразной линии.

Эта форма двух кольцеобразно расположенных змей находит свои ближайшие аналогии и в орнаментике, преимущественно в резьбе по дереву. Сходную композицию можно видеть на рис. 4, табл. IV, взятой с палочки для усов. Эта же форма особенно часто встречается в орнаменте, покрывающем поверхность аинских деревянных коробок и других предме-

тов их быта. Она встречается также и у соседних с айну гиляков и даже у многих народностей Амурского края.

Эта центральная роль змея в орнаменте айну тесно связана с важной религиозной ролью его в их повседневной жизни. В противоположность японцам, айну никогда не убивают змея и не употребляют его в пищу. Изображение змея ставится в самых важных местах, на очаге рядом с хозяйкой огня, в священном углу рядом с духом предка, хозяина дома, на дворе среди больших «нуса». Змею возносятся молитвы, приносятся жертвы, перед ним пьют торжественно саки, советуются с ним о причине болезни. Змей является самым сильным духом-покровителем шамана, и самыми могучими шаманами считаются те, которые имеют своим духом-хранителем змея, вселяющегося в шамана и дающего ему возможность совершать самые чудесные подвиги.



Рис. 11. Татуировка у игоротов. Fr. Ratzel. Völkerkunde, 1894, v. I, p. 376.

После этого становится совершенно понятным, почему изображение змея играет важную роль в их религиозной практике и, повидимому, раньше занимало еще более значительное место в их религии. И Бэчелор совершенно прав, говоря по поводу современного культа змея у айну следующее: «То, что мы видим теперь, вероятно, не более, чем остаток того, что составляло некогда целую систему» (Batchelor. Op. cit., 356). Равным образом становится понятно, почему даже в самые сложные конвенциональные формы орнамента айну до сих пор вносят элементы, как бы объясняющие его змеиное происхождение.

Оказывается, что орнамент в виде спирали, зигзага и волнообразной кривой распространен от Филиппин, через Формозу, Индонезию и вплоть до Океании включительно. Так, простейшая форма зигзага, набранного из раковин Cyprea moneta, встречается на поясах из Индонезии (табл. V, рис. 8 А) и головных повязках в Океании (табл. V, рис. 8 Б). На табл. IV, рис. 5, 7 и 10 представлены орнаменты племени маори на Новой Зеландии, чрезвычайно близкие айнским образцам, встречающимся на дереве. Особенно близок к ним орнамент на деревянных фигурах (табл. IV, рис. 5 и рис. 10 в тексте), буквально повторяющий композицию змей на

упомянутом солнечном диске с Сахалина (табл. IV, рис. 1). Замечательно также сходство аинских орнаментов на вышивках (табл. II, рис. 1 и 2) с орнаментом на барабанах с Адмиралтейских о-вов (табл. II, рис. 3). Аналогичные аинским находим зигзагообразные орнаменты на барабанах с о. Таити (табл. II, рис. 6) и на деревянных палицах с о. Тонга (табл. II, рис. 4, 5 и 9). Особенно любопытные змеевидные формы из Ней Лаценбург с архипелага Бисмарка (табл. II, рис. 7 и 8). Две спиралеобразно свернутые змеи, изображенные на курительной трубке из Торресова пролива (табл. II, рис. 10), с головами, направленными друг к другу, напоминают нам такие же две змеи на аинской палочке для усов (табл. III, рис. 1). Особенно замечательно то, что у народов этого круга наиболее приближающиеся к реалистической форме фигуры змей находим, как и у айну, на объектах, имеющих отношение к культу и особенно часто на татуированных изображениях. Из многочисленных примеров ограничусь иллюстрациями татуировки племени игоротов с Филиппин (рис. 11) и с о-вов графа Румянцева (рис. 12). В том же районе, как и у айну, встречаются реалистические изображения змей, в том числе и рельефные. Особенно замечательны в этом отношении медные кольцевидные фигуры змей, которые батаки укрепляют в волосах при выступлении в поход (рис. 13). Любопытна для нашей проблемы одна деталь этих изображений: посреди туловища каждой из змей проходит одна или несколько выпуклых линий, которыми обозначены спинки змей, точь в точь как на аинских халатах и орнаментах на дереве, о которых мы говорили выше.



Рис. 10. Орнаментальная резьба на дверях у маори. Hamilton. Maori Art, p. 131.

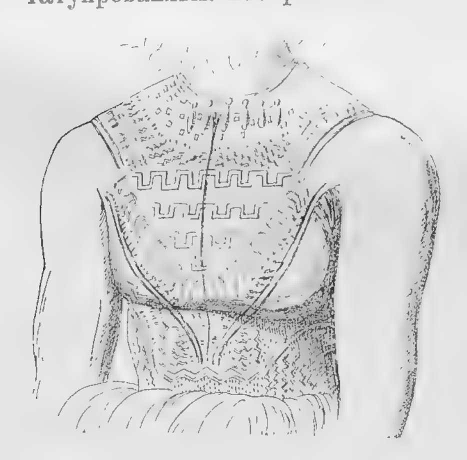


Рис. 12. Татуировка на о-вах гр. Румянцева. Гарик. Путешествие в Южный Океан и Берингов пролив. 1823 г., ч. III, последняя табл.

В центральных горах южной Формозы на наружной стороне домов знатных семей, в качестве символа их знатности, ставятся ряды изображений с головами либо человека, либо змеи, причем считается особенно важным число этих фигур довести до 60, а это число 60 как раз считается священным и у айну. Такие же каменные фигуры с головами змея

ставятся там же на площадках для совещания старейшин. Такие площадки, как известно, считаются местами священными.[1]

Но, что особенно поразительно, это следующее совпадение. У тех же племен на Формозе, как увидим далее, важную роль играют упавшие будто бы с неба горшки, и на этих горшках имеются изображения змей.

Рис. 13. Металлическая змея, втыкаемая воинами в волосы перед выступлением в поход. О. Целебес. МАЭ, № 2317—63.

Среди черепков древней керамики айну, как свидетельствует экземпляр, имеющийся в нашем Музее, тоже имелись изображения змей. На нашем экземпляре ясно видно, что изображение змея носит не орнаментальный характер: оно прорезывает вдоль линейные ряды орнамента, с которым он не имеет никакой связи.

Наряду со змеиным орнаментом в Австронезии встречаем не только культ змей вообще, но и еще очень сходные воззрения на это божество в деталях. У айну, например, змея играет роль покровительницы деторождения. Представление о покровительницах деторождения у примитивных народов обычно связывается с культом женского предка и первой женщины. Так, в Меланезии мы находим верование, что первая женщина была божеством в образе змеи, и потому все змеи считаются священными в качестве ее земных представителей.[2]

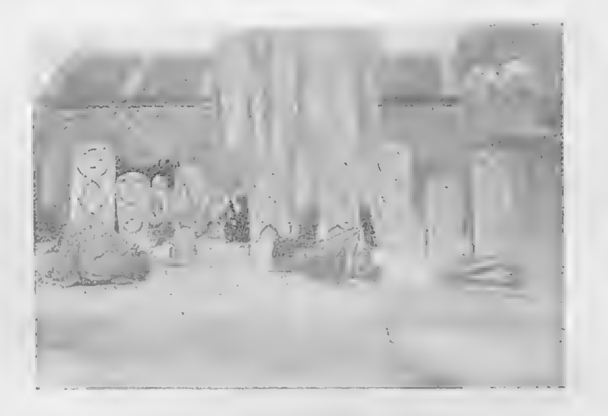


Рис. 14. Стелы с изображением двойных змей у дравидов. Customs of the World. London, 1915, v. I, p. 438.

---

[1] Ино. Символы власти у племени цалисен на о. Формозе. Journal of Anthropological Society in Tokio, 1910. Цитирую по переводу этой статьи Н. Моцокина в «Вестнике Азии» 1916 г., №№ 38—39, стр. 78.

[2] Первоначальный женский дух, который никогда не был человеческим существом, имел в Сан-Кристовале форму змеи, и отсюда божественный характер, который стали при-

Еще более ярко выражено это у дравидов южной Индии, столь тесно связанной во многих отношениях с Австронезией. У них лица бездетные приносят жертвы и молятся перед изображением двух переплетающихся змей (повидимому, символ совокупления, рис. 14), что аналогично тому, что мы встречаем обычно у айну, или, вернее, как местообитание этих духов.

На Тробриановых о-вах змеи рассматриваются, как духи предков-вождей, и им оказываются почести, как вождям. Встречаясь с ними, туземцы низко кланяются до земли, как перед вождем самого высокого ранга. Змею приносят умилостивительные жертвоприношения и возносят молитвы. Змея никогда не убивают.[1]

На о-вах Фиджи змей считается воплощением наиболее почитаемого божества Иденгава. На Новобританских о-вах при инициациях самую важную роль играет кольцеобразно изогнутая виноградная ветвь с головой змеи.[2]

Подобное же почитание змея находим на о-вах Дружбы, на Банковых о-вах и на Новых Гебридах, где змеи, с которыми ассоциируют духов-предков, считаются могучими обладателями шамана. Они пользуются поклонением и получают дары деньгами в особо священных местах. И таких примеров можно привести много из самых различных мест Австронезии.

Для нашей проблемы особенно интересно отношение к змеям на Филиппинах. Игороты, например, говорили Дженксу: «Мы никогда не убиваем змея *O-wûg,* он наш друг. Если он встречается на нашем пути, мы останавливаемся и говорим с ним. Если он пересекает наш путь три или четыре раза, мы возвращаемся домой, потому что, если пойдем дальше, кто-нибудь из нас умрет: *O-wûg* приходит предупредить нас не идти дальше; он узнает злого anito на каждом шагу».[3] Совершенно аналогичную деталь находим на о. Фиджи, где змея, лежащая поперек дороги, по свидетельству Dean'a, is a trustworthy hint of trouble ahead[4] — вполне достоверное предупреждение против предстоящей опасности. Любопытно, что во многих местах на Филиппинах искусственные террасы (raised beds) для риса располагаются кольцеобразно-спиральными полосами, огороженными стоящими камнями, несмотря на явную невыгоду такого расположения. Повидимому это связано с культом змея.

Укажу, наконец, что на Борнео, змей пифон у племени ибан, как и у айну обыкновенный змей, играет роль guardian spirit.[5]

писывать всем змеям, как ее представителям. Hastings. Cyclopaedia of Religion and Ethics, Melanesians.

[1] Brown. The Melanesians and Polynesians. London, 1910, pp. 238—239.

[2] Brown. Op. cit., 84.

[3] Jenks. Manilla Ethnological Survey Publication, 1905, v. I, p. 225.

[4] W. Deane. Fijan Society. London, 1921, p. 154.

[5] Hose and Doughal. The pagan tribes of Borneo, v. II, p. 93.

V

Орнамент нас привел к культу змея, связывающему, вместе со змеиным орнаментом, айну с Австронезией. Рассмотрим другие сближения в области культа. Прежде всего отметим общность в культе солнца. У айну высшим божеством считается богиня солнца *Chup Kamuj*, ассоциирующаяся с правительницей мира, женским божеством огня, которое, в свою очередь, связано со змеей. Культ солнца в Австронезии, как и у дравидов, факт общеизвестный.

Для нашей проблемы в этом культе интересно то, что у многих народов этой области (в Индонезии, на Суматре, Зап. Сумба, в центральном Целебесе, на Борнео, уже не говоря об Океании) практиковались человеческие жертвоприношения солнцу и змею, как у дравидов и в Зап. Сумба и, в связи с этим, и каннибализм. Но каннибализм практиковался и у айну. Об этом свидетельствуют прежде всего их собственные предания, как на Ессо, так и на Сахалине. Добротворский (Аинско-русский словарь, прилож., 58) дает даже рисунок оружия умерщвления жертв каннибализма. Но, помимо преданий, об этом свидетельствуют найденные в разных местах территории айну среди кухонных отбросов расколотые для добывания мозга трубчатые человеческие кости.[1]

И Добротворский, быть может, прав, когда в некоторых видах инау (безголовом морском инау с изрубленной поверхностью живота) видит пережитки человеческих жертвоприношений. Айну, по его словам, «делают на животе инау зарубки *тóхпа* (как выражение разрезывания живота) и застружки *кéхпа-кехпа*, идущие от зарубок вверх и вниз и обозначающие отвороченные вверх и вниз мягкие части передней части живота»,[2] а это говорит не только за пережиток человеческих жертвоприношений, но и за каннибализм. В то же время есть основание думать, что некогда, на прежней родине, когда у айну были соседями чуждые племена, они были охотниками за черепами. На это наводит их совершенно исключительное культовое отношение к черепам. Так, айну молятся черепу дикой собаки *(Nyctereutes procyonides)*, когда желают вызвать дождь.[3] Во время путешествия они возят с собою черепа птиц и лисиц, называя такие черепа *shiratki kamuj* — духи-хранители. Айну определенно говорили Бэчелору, что они действительно считают, что в черепах боготворимых животных

---

[1] Mors. Shell mounds of Omori. Mem. of the Science Depart. University of Tokio, v. I, part 1, pp. 17—21. П. Поляков. Отчет об исследов. на о. Сахалине, в Южно-Уссурийском крае и в Японии. Прилож. к XLVIII т. Записок Академии Наук.

[2] Добротворский. Op. cit., прилож., стр. 42, 65.

[3] Batchelor. Op. cit., 334.

пребывают души этих последних, и потому к ним обращаются, как к божествам-хранителям, и называют их «драгоценными божествами».

Если таково отношение к черепам животных, то тем более это должно предполагать по отношению к черепам умерших людей. Подтверждение этому мы увидим в связи с одним замечательным погребальным обрядом. Общее далее с австронезийским миром представляет культ предков, в честь которых устраиваются особые празднества, причем приносят им жертвоприношения, возносят им молитвы, и их инау ставятся наряду с наиболее важными нуса. Что этот культ очень древний, не заимствованный, свидетельствует то, что в этом культе обязательно участвуют женщины, которым молитвы и жертвоприношения в других случаях не разрешаются.

В связи с культом предков интересно сопоставить следующее сближение. У айну сахалинских особенно почитаются, как избранники божеств, лица погибшие от молнии, от борьбы с медведем, утонувшие. Аналогичное представление находим на Филиппинах. Путешественник Ягор сообщает, что у племени Bisaya на Филиппинах причисляются к божествам погибшие от молнии и крокодила.[1]

VI

Перехожу к сближениям в религиозной области совершенно особого рода, к институтам, которые являются специфически айнскими и до сих пор считались совершенно изолированными и не имеющими ничего общего с такой же практикой у других народов.

Рассмотрим прежде всего культ инау. Этот культ в действительности в той или иной форме встречается не у одних айну. Инау, как известно, употребляются в двух формах: 1) в виде заструженных палочек (shaving sticks — табл. I, рис. А, Б, В, Д, Е, Ж) и 2) в виде длинных стружек, которыми повязываются священные объекты, черепа животных, головы людей (табл. V, рис. 1, 5, 6). Обе эти формы находят себе аналогии среди народов Австралии и Индонезии, но собиратели, к сожалению, не обращали на них должного внимания. Заструженные палочки из ивы мы находим в Австралии у племени арунта; здесь такие палочки втыкают в волосы и, конечно, не для украшения, а как объект, имеющий магическую силу. Образец такой палочки, имеющейся в академическом Музее Антропологии и Этнографии (№ 1336-25), дан на табл. I, рис. 5Г. Большие палки с застружками, употребляемые также с магическими целями, находим на Малых Зондских о-вах (МАЭ, № 2286—300d). Подобные же большие заструженные палки ставятся на могилах айну (МАЭ, № 700—311).

[1] Reise in die Philippinen. B. 1873, S. 237.

Что касается обычая обвязывать стружками головы и черепа людей и животных, то для иллюстрации достаточно сопоставить украшения черепа медведя у айну с украшениями человеческого черепа на о. Борнео[1] (табл. V, рис. 1—2), чтобы аналогия стала очевидной. На Борнео, правда, вместо длинных стружек, употребляют узкие полосы, вырезанные из листа пальмы, но они по форме до иллюзии напоминают стружки айну— silat.[2]

Быть может было бы не слишком смело предположить, что в древнее время, под тропическим небом, и айну употребляли вместо стружек длинные полосы из листьев, и что на нынешней своей родине им пришлось вместо длинных листьев тропических деревьев поневоле перейти к стружкам. Там же на Борнео жертвоприношения богам из яиц делаются на жертвеннике из расщепленных наверху бамбуковых палок с подвешенными к ним листьями растения Long Caledonium (табл. V, рис. 3).[3]

Перехожу к медвежьему празднику. Праздник этот, как связанный с культом животного северных стран, считают институтом гиперборейских народов, но забывают, что в том виде, в каком он празднуется у айну, он из числа северных народов встречается, и то изредка, лишь у их соседей гиляков, которые несомненно заимствовали его у айну, как они заимствовали у них и культ инау.

Особенность медвежьего праздника у айну состоит в том, что праздник этот устраивается не по поводу убиения медведя на охоте, как у всех других северных народов, а по поводу убиения медведя, нарочито вскормленного втечение продолжительного времени у себя при селении. Центр тяжести именно в этом моменте. Айну придают важное значение пребыванию медведя в селении, считая, что в это время он является могучим guardian spirit. Этим объясняется, почему они ему в этот период приносят жертвоприношения, пьют перед ним саки, молятся ему, а молодого сосуна айнские женщины вскармливают собственным молоком. Этот момент отнюдь не гиперборейский. Айну эту практику содержания боготворимого животного при селении принесли со старой своей южной родины, где это практикуется и до сих пор. Так, на Формозе, в Индонезии держат в клетке ящериц, змей и всяких других животных именно как духов-хранителей, guardian spirits. Очутившись в северной стране, где медведи и культ их играют такую роль, они перенесли обычай держать при селении особых боготворимых животных на медведя.

Из области культа животных, поскольку это имеет отношение к австронезийскому миру, приведу один факт чрезвычайно показательный.

---

[1] The Pagan tribes of Borneo, by Ch. Hose a. W. M. Dougall. London, 1905, v. II, p. 120.
[2] Ib., 113, fig. 162.
[3] Ib., 7, fig. 145.

Айну вообще не делают цельных фигур боготворимых животных; изображения заменяются у них черепами. Единственное изображение цельного животного, тщательно приготовленное и выкрашенное в черное, которое нам пришлось видеть, — это изображение боготворимой ими меч-рыбы. Одно такое изображение с Сахалина имеется в МАЭ (№ 39—128, табл. V, рис. 4 Б). И вот, такие же изображения, только в натуральную величину, но полые внутри, изготовляются на о. Борнео, и в них укладывают тела умерших знатных людей. Впоследствии кости хоронят, а череп помещают в фигуру другой рыбы, bonito. Маленькое изображение меча-рыбы с о-вов Соломоновых имеется в МАЭ (№ 1336/127, табл. V, рис. 4 А). Оно как по размерам, так и по технике и даже по окраске настолько сходно с изображением аинской меч-рыбы, что кажется будто обе фигуры сделаны одной и той же рукой. Все отличие в том, что фигура с Соломоновых о-вов украшена инкрустацией из раковин. Кстати сказать, она ставится на крышах навесов для лодок, повидимому, как амулетный объект, хотя путешественники обычно описывают его как украшение.

Другой поразительный пример объекта, совпадающего в деталях у айну и у народов Австронезии: айну в торжественных случаях носят головные уборы, в передней налобной части которых укрепляются изображения того или иного из боготворимых житвотных, от которого те или другие лица ведут свое происхождение; например, те, которые считают себя происходящими от той или иной птицы, обыкновенно от орла, укрепляют над лбом клюв этой птицы (Музей Антропологии и Этнографии Академии Наук, №№ 839—52, табл. V, рис. 5). И вот такой же головной убор воина с клювом птицы спереди находим и у даяков Борнео (Музей Антропологии и Этнографии Академии Наук, №№ 168—198, табл. V, рис. 7). Аналогичный факт находим на Формозе — некоторые знатные лица носят там особый головной убор, но на передней стороне его имеется посредине не птичий клюв, а зубы леопарда (МАЭ, № 597—44, табл. V, рис. 8В).

Наконец, из вещественных ритуальных принадлежностей представляет интерес особый музыкальный инструмент, употребляемый на Сахалине во время медвежьего праздника. Это простое сухое бревно, устанавливаемое на козлах (рис. 15). По этому бревну два человека бьют палочками в такт распеваемой песне. Такой же инструмент, прототип барабана в Океании, но с бамбуками вместо бревна, находим и на Филиппинах (табл. V, рис. 9).

Укажу еще на один аинский религиозный обычай, который, думается мне, с полным правом можно причислить к категории австронезийских. Я имею в виду обычай торжественного питья рисового вина, так называемого

саки. Все примитивные народы сопровождают свои религиозные обряды употреблением своего национального спиртного напитка, но у айну питье саки носит совершенно исключительный характер. Ни один, хотя бы самый маловажный, религиозный акт не обходится у них без высоко-церемониального питья саки. Пьют часами, иногда целыми ночами, притом с такими серьезными лицами, будто делают самое важное дело. В то же время айну считают нужным пить до полного опьянения, и даже самые рассудительные и почтенные люди не только не считают это предосудительным, но напротив, весьма богоугодным. Самый процесс питья считается чем-то магическим. Так смотрят на употребление кавы так называемой cavapeoples в Меланезии.



Рис. 15. Музыкальный прибор сахалинский.
С фотографии автора. МАЭ.

Но более всего подходят к айну в этом отношении некоторые племена на Филиппинах. Вот как описывает это старый испанский писатель XVI в.: «In the feasts and meetings the principal thing is to drink this wine (palm-sapwine) day and night without ceasing, all sitting in a circle, frequently get drunk without this vice being held amongst them as dishonourable or infamous».[1]

Описание это можно nomine mutato принять за описание питья саки у айну.

Совершенно исключительный интерес для нашей проблемы представляет следующий факт из области аинской археологии. В 80-х годах прошлого века д-ром. Супруненко около устья небольшой речки Сиська, впадающей справа в Поронай, близ его устья, найден глиняный горшок грубой ручной работы с внутренними ушками (handles), служивший покрышкой человеческого черепа.[2] В этой находке важно и то, что такого же типа горшки (с внутренними ушками) найдены и проф. Тории на Курильских островах и В. Иохельсоном на Камчатке. Но особенно важно то, что такой же способ погребения (с горшками на голове), по крайней мере, насколько мне известно, найден только в Меланезии.

---

[1] The Philippine Islands, Moluccas, Siam, etc., at the close of the XVI century by Antonio di Morga. Translated by H. Stanley, 1868, p. 271.

[2] Горшок этот хранится в Музее Антропологии и Этнографии, но, к сожалению, без черепа, который, повидимому, собиратель выделил в особую краниологическую коллекцию.

Другое важное значение этой находки заключается в том, что ее не только можно с полным правом связать со священными горшками с Формозы, о которых я говорил выше, но что она объясняет и самое происхождение Формозского мифа о священных горшках. Эти горшки, как сообщает Ино в упомянутой выше статье «Символы власти у племени цалисен», почитаются священными и хранятся специально знатными людьми, потому что они считают, что горшки эти упали с неба и что из них вышли предки. Если же принять во внимание, что айну, как и сахалинские гиляки, считают находимые в земле горшки брошенными с неба на землю небесными богами и что горшками, повидимому, древние айну покрывали головы знатных людей (как в северо-западной Америке головы знатных и шаманов покрывают корзинами) и таким образом с горшками легко ассоциировались и сами покойники предки, то не трудно понять, как сложился формозский миф о небесных горшках-прародителях. Чрезвычайно важно было бы выяснить, не сохранился ли и теперь на Формозе обычай класть на голову покойников горшки.

Так или иначе для нашей проблемы в этой находке важна та связь, которая раскрывается между обычаями древних айну[1] с Формозой, с одной стороны, и Меланезией — с другой.

Из области фольклора для нашей проблемы важен один сюжет, в деталях совпадающий с океанийским. Это рассказ об айну, которых бурей прибило к острову женщин. Женщины этого острова завлекали к себе мужчин и убивали их во время совокупления благодаря vagina dentibus armata. Одному из них, более умному, удалось обезвредить женщин, и, благодаря этому, некоторым удалось спастись с опасностью для жизни. Другая деталь, что эти женщины оплодотворялись ветром.[2] В моей записи этот эпизод гласит так: «женщины полы подняли, свои vulva водой брызгали, к ветру подкачивались».

В известном сборнике Chau ju Kua, переведенном Hirt'ом и Kockhiller'ом (стр. 151), мы находим следующее место, относящееся к о-вам Южного океана: «In olden days whenever a ship was wrecked by a tempest on these shores, the women would take the men home with them but they were all dead within a few days. At last a cunning fellow managed to get way at the risk of his life. The women of this country conceive by exposing themselves naked to the full force of the south wind».

---

1 Д-р Супруненко, нашедший горшок с черепами, в своей этикетке к нему говорит, повидимому, со слов айну, что он принадлежит неизвестному вымершему народу Тон-чи (?). На основании моих данных, мнимые Тон-чи — это древние айну, о чем ниже.

2 Эту сказку во многих вариантах я записал у сахалинских гиляков, определенно сообщавших, что героями ее были айну (см. мои «Материалы по гиляцкому языку и фольклору», № 17, стр. 159—184, в частности, стр. 160, строки 25, 26, 27, 28. Вариант записан у айну Пилсудским в его «Материалах» № 6).

Такие же истории рассказываются про Яву, Суматру, Тробриановы о-ва и т. д. (см. там же примечание со ссылками на целый ряд новых и старых путешественников).

VII

Перехожу теперь к области социальной культуры. За исключением физического типа, айну ничем так резко не отличаются от своих ближайших соседей гиляков и от остальных сибирских народов, а также от китайцев и японцев, как своим социальным строем. Прежде всего их семейный строй. Он основан на матернитете. Здесь не место останавливаться на удивительном своеобразии этого института у айну, очень мало освещенного еще в литературе. Но на некоторые характерные черты их матернитета укажу. Девушка совершенно свободна в выборе мужа, дети женщины наследуют ее брату, муж переходит в дом жены или является только на время; младшие сыновья женщины считаются в ее роде, женщина может быть старшиной, бабушка считается подлинным предком, и нисходящие от нее считаются членами одного рода; дети братьев могут вступать в браки между собою, потому что происходят от чуждых между собою матерей, самую важную роль в семье играет старший брат и т. д. и т. д. Но матернитет среди азиатских народов приходится искать только в Австронезии и у дравидийцев южной Индии.

Другая особенность, сближающая социальный строй айну с народами Океании, состоит в том, что, несмотря на матернитет, власть отца над детьми очень велика. Отец, например, вправе беспрепятственно продать сына в рабство, но не дочь, на которую он не может даже влиять в выборе мужа. Это напоминает рассказы старых русских мореплавателей про нравы при дворе короля Сандвичевых о-вов, где сын не смел переступить порога комнаты отца, перед которым он трепетал, как последний из его подданных, хотя наследование шло по линии матери. Полинезию напоминает и положение старшины «ниспа». Еще сравнительно очень недавно, когда я был на Сахалине в 90-х годах, старик-ниспа, по имени Нисендус, по авторитету своему был не только настоящим королем всего почти западного берега, но и существом божественного порядка. Ему население не только доставляло регулярно, как дань, припасы, но подносило, как божеству, «инау». За глаза о нем говорили, что он все равно, что бог—«камуй». Он распоряжался общественной охотой и делил добычу. И во всех общественных и приватных делах он являлся безапелляционным судьей.

Из привиллегий ниспа особенно следует отметить, что, несмотря на полную свободу в выборе супруга, на вступление в брак девушки обязательно требуется, как в Австралии, его согласие. Это можно объяснить

только религиозным отношением к ниспа, как к существу, обладающему своего рода «мана». Согласие его, повидимому, гарантирует будущее благополучие брачущихся. И замечательно, такой же обычай находим на Формозе. О религиозном отношении этого акта здесь свидетельствует особая церемония, его сопровождающая, именно: перед входом в дом старшины, лица, вступающие в брак, ставят свежесорванные ветви дерева нарарупан (повидимому, священное).

Есть много оснований думать, что в прежнее время эти «ниспа» имели такую же неограниченную власть над своими подвластными, как в Полинезии. Об этом свидетельствует крайняя жестокость, которая проявляется в их уголовном праве. Совершенно не согласуются с кротким характером современных айну и первобытными условиями их жизни такие факты, как погребение заживо убийц, не имеющих средств для уплаты виры[1] или перерезывание сухожилий на ногах (на Ессо), отрезывание ушей и носа за воровство, подвешивание за волосы и жестокое битье за адюльтер, затем, практика ордалий обвиняемых, как погружение в котел с кипящей водой, испытание раскаленным железом и т. д. Эта жестокость несомненно пережиток другого социального строя, когда правосудие было в руках неограниченного деспотического властителя. Жестокость наказаний особенно характерна для Индонезии, где, между прочим, тоже практикуется погребение заживо (за адюльтер).

VIII

Перехожу к вопросу о языковом сближении. Совершенно естественно, что это сближение прежде всего нужно искать там, где мы нашли столько сближений в других областях, именно в Австронезии, среди групп языков, которые до сих пор сохранили доброе старое название океанийских. Языки этой группы стоят на различных ступенях развития, крайне различаются и в лексическом отношении, и тем не менее все, занимавшиеся этими языками, начиная с Гумбольдта и до самых новейших исследователей, вплоть до палеонтолога австронезийских языков, патера Шмидта, признали за бесспорное, что языки эти, по основным особенностям своего строения, представляют несомненное единство. И мы увидим, что и аинский язык по своей структуре должен быть причислен к той же группе.

Начну с фонетики. Уже давно была отмечена та замечательная особенность океанийских языков, что в них число гласных преобладает над числом согласных: «La série des sons, qu'admettent les dialectes de Polyné-

[1] Batchelor отрицает существование смертной казни у айну. Может быть, на Ессо ему не пришлось слышать об этом, но на Сахалине о погребении заживо сообщил мне целый ряд лиц, вполне заслуживающих доверия.

sie, est très limitée», говорит старый специалист по океанийским языкам, Dulaurier.[1] И до него то же высказал знаменитый лингвист Bushman.

«Употребление гласных», говорит другой новейший исследователь этих языков, P. Favre, «можно сказать, обратно пропорционально числу согласных». Сопоставляя целый ряд океанийских языков, этот же исследователь установил замечательный факт, что число согласных в отдельных океанийских языках постепенно уменьшается в прямом отношении к степени уровня и отдаленности от высококультурных центров. В то время, как в аинском языке мы имеем 20 согласных, в языках Суматры их уже только 18, на Филиппинах, в тагальском и бисайском (Bisaya) наречиях и на Формозе — 16, на Фиджи и о-вах Дружбы — 15, на о-вах Мореплавателей и Таити — 10, на Н. Зеландии — 9, на Маркизских о-вах — 8, и, наконец, на Гавайских только 7. На целом ряде островов, как, например, на о-вах Самоа совершенно отсутствуют даже целые группы согласных, как носовые и плавные (liquide).[2] Этим между прочим объясняется давно отмеченная благозвучность этих языков.

Очевидно, что эта тенденция к возможно большему избежанию согласных — коренная особенность океанийских языков, коренящаяся, повидимому, в структуре самого аппарата речи. Эта же тенденция характерна и для языка аинского. В нем, как совершенно верно указал Laufer, всего только 11 согласных, а из группы плавных только один согласный звук *р*.[3] Этой особенностью избегания согласных объясняется то, что как в океанийских языках, так и в аинском отсутствует стечение согласных и никогда слова не начинаются с двух согласных.[4] Этим же объясняется, наоборот, пристрастие к стечению гласных, которое приводит часто к образованию слов, состоящих из одних гласных. Так, в океанийских языках можно встретить такое слово, как *haauaaia*, а в аинском — *Iaieya-shitoma* и т. п. Далее, одинаково бедны обе группы языков согласными гортанными (в аинском языке, например, одна только разновидность — *к*) и носовыми, чем эти языки резко отличаются как от индо-европейских, семитических и кавказских, так и от палеоазиатских и американских. Это, в свою очередь, тоже не мало способствует их общему благозвучию.

С отдельными австронезийскими языками можно найти сближение даже в деталях фонетики. Так, например, как в аинском, так и в малай-

---

1 Les langues océaniennes, p. 32.

2 L'abbé P. Favre. Grammaire de la langue Malaise. Vienne, 1876, pp. XXII—XXIII.

3 B. Laufer. The Vigesimal and Decimal Systems in the Ainu Numerals. Journal of American Oriental Society, 1917, v. 37, part 3, p. 206.

4 В диалекте Ессо это правило не имеет исключений. В сахалинском диалекте Добротворский приводит слова, начинающиеся с *tr*, но я в тех же им приведенных словах слышал только особое дрожащее *t*.

ском одинаково отсутствуют согласные *v, q, x; f* в малайском встречается только в словах заимствованных, в аинском чаще всего в словах, взятых из японского языка. В обоих языках имеется звук средний между *s* и *sh;* в обоих испанское *ñ*. Наконец, в этих языках гласные не различаются по долготе и краткости.

Что касается основной структуры в языках австронезийских и аинском, то самая замечательная их особенность — это общая им особая стадия моносиллабизма.[1] Это моносиллабизм не китайского типа, в котором, как общее правило, слово состоит только из одного слога. В рассматриваемых нами языках, эта чистая стадия односложности уже пройдена, слова могут быть многосложными, но при анализе многосложные слова могут быть разложены на свои составные части, на слова односложные.[2] В этом отношении особенно близко, несмотря на различия в других отношениях, стоят к аинскому языки монкмерские.

Из других общих особенностей в морфологии укажем следующие.

1. В отличие от языков чисто изолирующих, в рассматриваемых нами языках есть префиксы и суффиксы. Только в монкмерских языках в настоящее время имеются одни лишь префиксы, но лучший знаток этих языков, W. Schmidt, доказывает, что и эти префиксы раньше были суффизирующими.[3]

2. Во всех этих языках одна и та же морфологическая функция, например, образование падежей или глагольных форм может выражаться в одном случае суффиксом, в другом — префиксом. Это объясняется тем, что префиксами или суффиксами еще и теперь служат слова значущие (существительные или наречия) или такие, которые еще недавно были таковыми и, следовательно, местоположение таких слов в психике говорящего не играет роли.

3. Префиксы и суффиксы служат для преобразования одной части речи в другую (ср. Delaurier. Op. cit., 30).

4. Ко всем этим языкам по отношению к существительным можно применить то, что говорит Batchelor об аинском языке: «Nouns are at the present day subject to no changes to indicate either gender, number or case (op. cit., p. II, 81). The cases or relation of the noun to other words

---

[1] Les idiomes océaniens peuvent donc être considérés comme monosyllabiques par essence. Dulaurier. Op. cit., 32. В настоящее время это старое мнение, идущее еще от Гумбольдта, можно считать общепринятым.

[2] Замечательно, что даже Fr. Müller, который в свое время представления не имел о моносиллабизме аинского языка и считал его полисиллабическим, все же чувствовал его родство с языками моносиллабическими. «Obwohl», говорит он, «pollysyllabisch, steht sie den formlosen monosyllabischen Sprachen Südostasiens näher, als den zur Agglütination neigenden Sprachen des Nordens dieses Erdteils». Grundriss der Sprachwissenschaft. B. I, Teil. II, S. 142.

[3] W. Schmidt. Die Monkhmer Völker, 55.

in a sentence though generally left to be gathered from the context, may, when necessary, be expressed by certain articles» (ib., p. 84).

(Падеж или отношение существительного к другим словам, хотя обыкновенно определяется из контекста, может, в случае необходимости, быть выражен посредством тех или иных частиц.[1]) То же и по отношению к множественному числу.

В тех же почти выражениях говорит Codrington о малайских и меланезийских языках: «There being no mark of number in the form of Melanesian nouns, it is often only by the context that it can be discovered whether one thing or many is in view. When however it is desired plainly to mark the plural, words are added before or after the noun. In Malay number not belonging to nouns the plural if needed is indicated by added words, «baniakmany».[2]

Если необходимо отметить слово в единственном числе, в этих языках прибавляют числительное один (ibid., 149): в малайских *satu,* в аинском *sine* и т. д.

Как в аинском, так и в австронезийских языках отношение genitivus между двумя словами выражается через особое слово, которое в аинском ставится после определения, в других языках перед определяемым. В одних языках это слово совершенно опускается, в других обе формы допускаются,[3] но по всему видно, что первое явление позднейшего характера. При наличии такого слова, объясняющего принадлежность, особенно когда это слово, как в аинском, значит «владеть, иметь», порядок слов никакой роли не играет, в обоих случаях смысл отношения понятен. Только при опускании или полной потере связующего слова различие становится резким, но это факт позднейшего происхождения и не может поэтому свидетельствовать о первичном коренном различии в строе рассматриваемых языков.

5. Как в аинском, так и в аустронезийских языках глагол не изменяется ни по наклонениям, ни по временам, ни даже по лицам. Время и наклонения выражаются особыми вспомогательными словами.

6. Особенный интерес представляют для нас местоимения. Прежде всего замечательно, что первое лицо единственного числа в личных местоимениях совершенно совпадает в аинском и малайских языках. В обоих оно выражается словом *ku*,[4] и Codrington допускает возможность сближения его с меланезийским *u*. Что касается 2-го лица единственного числа, то

---

[1] Ср. Codrington. Melanesian languages. Oxford, 1885, pp. 151—152.

[2] Codrington. Op. cit., pp. 148—149.

[3] Как в языках о. Фиджи можно сказать *a su ni ika* — корзина для рыбы и можно *ni* (для) опустить (Codrington, 144).

[4] Ср. Batchelor, 105; Codrington, 121; Tugoult, 30.

аинское *anokai* очень близко совпадает с малайским *angkai*, которое, в свою очередь, Codrington сближает тоже с меланезийским (121).

Далее интересно, что в аинском, как и в малайских и меланезийских языках, имеются и эксклюзивные и инклюзивные формы, в зависимости от ранга лица, к которому обращаются. Этим объясняется, повидимому, наличие в аинском языке самых различных слов для личных местоимений. Так в аинском одна из форм 1-го лица единственного числа — *chokai*, сокращенное из слова *chi* (1-е лицо множественного числа) и *okai* — быть и употребляется только в разговоре с японцами. Также 2-е лицо единственного числа личного местоимения первоначально означало множественное число и употребляется только как форма вежливого обращения.

7. Относительно прилагательных, быть может, следует обратить внимание на то, что в малайском префиксе *sa* служит для образования прилагательного, в аинском ту же функцию исполняет префикс *shi*; притом важно отметить, что малайский префикс *sa* сокращенное от *satu* — один, а аинский префикс *shi* тоже можно считать сокращенным от числительного *shine* — один.

8. Как в аинском, так и в австронезийских языках система счисления двадцатиричная. Это было отмечено по отношению к океанийским языкам еще Куком и было подтверждено впоследствии на целом ряде языков. Даже в современном малайском языке, который совершенно перенял из Индии десятиричную систему, находят пережитки старой системы. Наряду с *dua pulüh* (два раза десять) для двадцати в некоторых местах имеется особое слово *likür* (Tugoult, 58).

9. Наконец, следует еще отметить, что как в аинском, так и в некоторых австронезийских языках, как малайские, например, ударение чувствуется очень слабо, иногда оно совсем не слышно, а в случаях, когда бывает слышно, то без всякого постоянства по отношению к определенному слогу. Вероятно это стоит в зависимости от первоначального моносиллабизма этих языков.

IX

Мы приходим теперь к тому вопросу, с которого началась аинская проблема: где нам искать антропологическое родство айну? Теперь, после того что мы видели в области аинской культуры, на этот вопрос может быть только один ответ: антропологическое родство мы должны искать там, где нами найден источник культурного родства, именно среди арены народов аустронезийских. Соматическая антропология в общем идет в том же направлении, но твердого и единодушного ответа она пока не дает. Это происходит оттого, что антропология главным образом заботилась о том,

чтобы внести айну в какую-нибудь общую классификацию человеческих рас, между тем различные классификации рас строились на различных критериях, по одному избранному тем или другим антропологом признаку. Деникер, например, строит свою классификацию рас на форме волос и на основании этого признака (от волнистых до прямых) и причисляет айну к общей группе с индонезийцами и полинезийцами, но совершенно отделяет их от дравидов и австралийцев. В то же время Фриденталь, специально занимавшийся строением волос у человеческих рас, в своей большой монографии «Das Haarkleid des Menschen», говорит в объяснении к таблице XXXII, что во всех отношениях строение и форма волос австралийца ничем не отличается от волос айну и от волос белой расы, совершенно подрывая этим значение критерия Деникера. С другой стороны, новейший ученый Roland Dixon,[1] принимая за критерий головной и носовой указатель, причисляет айну к прото-австролоидному типу южной Индии и Малайского полуострова. Он, повидимому, считает их негроидами и совершенно отделяет их от полинезийцев и индонезийцев. Не удивительно после этого, что появившаяся одновременно с работой Диксона антропология другого известного американского ученого, Kroeber'а,[2] определяет антропологическое положение айну, как «a generalized Caucasian or divergent Mongoloid type», иначе говоря, не только не решает вопроса, но делает его совершенно неразрешимым. При такой разноголосице трудно отдать решение вопроса в руки одной только соматической антропологии.

Ошибки антропологов, приведшие их к такой разноголосице в айнском вопросе, двоякого рода. С одной стороны, они совершенно не считались с культурой и историей айну, т. е. с теми данными, которые дали бы им возможность с уверенностью фиксировать свое внимание на одном определенном районе. С другой стороны ими упущен самый характерный признак, отделяющий айну от монголоидов, несмотря на наличие некоторых монголоидных черт, — именно богатая лицевая растительность и мохнатость. Этот признак, упорно сохранившийся у них несмотря на полное окружение монголоидами, с которыми, судя по некоторым другим чертам, они бесспорно смешивались, несмотря на тесную историческую связь с безбородыми малайцами и полинезийцами, этот признак мы должны причислить к тем наиболее устойчивым наследственным признакам, который в менделизме принято называть доминантым. Антропологи забывают, что наличие этого признака еще более, чем цвет кожи, разделяет крупнейшие расы человечества. И что же оказывается? Как раз в той области, где мы отыскали источники айнской культуры, там среди народов столь раз-

[1] The Racial History of Man. N. Y., 1923, p. 250.
[2] A. L. Kroeber. Anthropology. London, 1924, p. 40.

личных по цвету кожи и другим антропологическим признакам, там именно мы находим представителей бородатой расы. Мы находим ее в Австралии, в Меланезии (табл. VI, рис. 3 и 9), в Микронезии (табл. VI, рис. 5), в южной Индии среди тода (табл. VI, рис. 8), среди ведда на Цейлоне (табл. VI, рис. 7) и спорадически, даже в Полинезии (табл. VI, рис. 4 и 6).[1] Нельзя приписать этого, как некоторые готовы допустить, влиянию кавказской расы. Эта последняя не могла в такой отдаленный период проникнуть к таким изолированным народам, как народы Австралии и даже Меланезии, и мы вынуждены признать, что это исконная раса Океании и соседних побережий южной Азии.

Это подтверждает и археология на основании краниологического материала, добытого из древних наслоений и давшего комплекс признаков, находимых и ныне у этой бородатой расы. И айну, культура которых нас привела в эту область бородатой расы, мы должны считать осколком этой расы. Правда, по цвету кожи айну отличаются от большинства бородатых племен Океании, но, во-первых, не надо забывать того, что цвет кожи у таких народов, как например, папуасы, меланезийцы, далеко не однороден. Еще Миклуха-Маклай настаивал на крайней вариабильности окраски у папуасов. То же отмечает Саразин среди ново-каледонцев, резко различая по окраске северных от южных. Крайняя вариабильность в окраске у австралийцев всеми давно признана. О ведда и говорить нечего, что их к черноцветным причислить нельзя, а между тем растительный покров на лице у них явно выражен.[2] Кроме того, нужно иметь в виду, что судя по всему, айну оторвались от этой бородатой расы в очень отдаленное время. Об этом свидетельствует тот комплекс культуры, который оказался общим с Австронезией. Но этот комплекс, ведь, состоит теперь из одних реликтов южной культуры, едва удержавшихся среди культуры далекого севера, а реликты в культуре, как и в биологии, всегда свидетельствуют о глубокой древности своего происхождения. О древности айну на их нынешней территории говорит и археология языком многих тысячелетий. За эти тысячелетия миграций с далекого юга на далекий север, айну, претерпев не мало смешений с другими расами, могли потерять некоторые менее устойчивые антропологические черты, но удержали самый устойчивый-богатый волосяной покров и бородатость. С антропологическим их habitus'ом произошло

---

[1] Замечательно, что старые путешественники, Шамиссо, Лангсдорф, усиленно обращали свое внимание на этот признак. Они констатировали его не только на Каролинах, Ратакских о-вах, но даже на Гавайях, определенно указав, что население последних бреет свои бороды.

[2] Кстати сказать, ведды особенно близко подходят к айну по особому признаку, который Анучин считал характерным исключительно для айну, именно по уплощенности tibia (у айну Diam. trans. 100 = 59,31, у ведда 60,5).

то же, что случилось с их habitus'ом культурным, в котором находим реликтовые черты и меланезийские и дравидийские, и малайские, хотя большая часть их все же утрачена ими. Мы, может быть, никогда не найдем, с какой именно группой Австронезии айну наиболее близки, но мы, благодаря реликтам культуры, знаем по крайней мере точно, среди каких групп это нужно искать.

Наконец, в связи с антропологическим вопросом, необходимо сказать несколько слов по разделяющему антропологов и археологов вопросу — кто были те, которые строили древние землянки и оставили кухонные остатки в территории нынешних айну? Были ли это предки нынешних айну или другой народ, как думает Цубой и его единомышленники? Что касается меня, то я разделяю аргументы Koronai и Batchelor'a, признающих строителей землянок за айну, но я пришел к тому же мнению на основании аргументов другого порядка и прежде всего на основании аргументов, почерпнутых много из моих исследований на Сахалине. Сахалинские айну и мне повторяли миф о каких-то карликах, живших некогда на Сахалине и строивших землянки. Правда, этот миф рассказывался с такими странными вариантами,[1] что он теряет всякое правдоподобие, но тем не менее, вопреки утверждению Лауфера, этот миф на Сахалине не только существует, но и широко распространен. Между тем, мои обследования остатков жилищ строителей землянок показали следующее. Прежде всего самые древние остатки жилищ, например, в окрестностях М. Тымово, показали с несомненностью, что строителями их были айну. В этих больших землянках я нашел характерный признак аинских жилищ, именно, множественность очагов, так как и по сие время, если в жилище айну живет несколько семей, каждая имеет свой очаг, хотя все очаги расположены в один ряд. В некоторых местах женщины имеют даже отдельные от мужчин очаги. Другой важный факт, это то, что сахалинские гиляки, которые и сами до сих пор строят землянки, обо всех осмотренных или раскопанных мною землянках, вплоть до самой северной оконечности Сахалина и на восточном берегу, категорически называли их *kui tulkr* — аинскими землянками, иначе говоря, придя за много сотен лет до нашего времени на Сахалин, они застали там айну, как строителей тех самых землянок, которые сами айну теперь приписывают какому-то таинственному народу. А что гиляки не аборигены Сахалина, как утверждал Шренк, это мною было доказано на основании того, что они называют те породы растений и животных, которых нет на Амуре, терминами аинскими.

Наконец, последний и решительный аргумент я черпаю из анализа современного аинского орнамента. Все основные элементы его, вплоть до

---

[1] Например, по одному варианту эти pit-dwellers были очень малочисленны, жили только короткое время на Сахалине и сразу куда-то уехали.

реалистического изображения змея, мы находим и на объектах, которые дает нам археология. И всякому ясно, что национальный орнамент не создается из подражания случайно найденным археологическим объектам. Очевидно, поэтому, что современный орнамент айну преемственно восходит к орнаменту pit-dwellers, и, следовательно, последние не могли быть никем иным, как предками айну.

Резюмирую.

Надеюсь, что мне прежде всего удалось доказать правильность моего метода, требующего, чтобы аинская проблема решалась не на основании одного какого-нибудь признака, как это делалось раньше, а на основании всего комплекса их habitus'а. К анализу прошлых судеб айну должны быть привлечены не только данные языка и антропологии, но прежде всего данные из всех областей культуры, как материальной, так социальной и духовной. Идя от культуры к языку и антропологии, мы идем от простейшего к сложнейшему, от ясного к запутанному.

Благодаря анализу, произведенному мною на основании этого метода, мне удалось, надеюсь, доказать, что старые теории, связывавшие айну то с народами полярными, то с народами Сибири, то с Китаем, Кореей и т. д., не имеют под собой никакого основания. В то же время анализ этот показал, что и географически и по всему их habitus'у, культурному и физическому, айну необходимо отнести к кругу австронезийских народов. По физическому типу айну представляют вариацию той первичной австралоидной длинноголовой бородатой расы, разновидности которой мы одинаково находим и в Австралии, и в южной Индии и в западной Океании, а особенности их культуры и языка мы находим у самых различных народов Океании и особенно ясно у ближайших из этих народов, живущих в Индонезии, на Филиппинах и на Формозе.

В Австронезии, и именно в западной ее части, судя по их бородатости, была их первоначальная родина и отсюда начались их долгие странствия и столкновения с другими расами и культурами. На этом долгом пути втечение многих тысячелетий и впоследствии, за время многовекового своего пребывания среди новых географических и климатических условий, они неизбежно должны были растерять многое из своей старой культуры и приобрести целый ряд новых культурных особенностей и претерпеть изменения в своем физическом типе. Тем показательнее те раскрытые мною реликты их старой культуры, столь удивительно сохранившейся, словно для того, чтобы были спасены навсегда следы их далекого прошлого.

Выводы, к которым я пришел, раскрывают широкие перспективы для дальнейших изысканий, важных не только для айнологов, но и для всех работающих в области Австронезии.

Сравнительный материал, приведший меня к моей теории происхождения айну, далеко не исчерпан. Многое сделано по части изучения айну, но еще больше, быть может, предстоит сделать. Слабо еще разработана материальная культура, недостаточно изучен их семейный строй; из их богатейшего фольклора записана только малая часть, и многое еще остается сделать в области фонетики и морфологии языка. То же можно сказать и о народах Австронезии, в особенности Индонезии, Филиппин и Формозы.

При свете сделанных мною выводов дальнейшее детальное изучение культуры и языка, как айну, так и других австронезийских народов, не только даст новые аргументы для подтверждения этих выводов относительно происхождения айну, но и прольет, надеюсь, новый свет на прошлые судьбы всех народов Океании.

L. STERNBERG.

The Ainu problem.

Summary.

Who are the Ainu, from where did they come, with, which ethnic group are they connected anthropologically, culturally and linguistically? A thorough analysis of their material and spiritual culture, as well as their linguistic and physical peculiarities has led the author to the conclusion, that the original home of the Ainu is the South Sea region (Oceania), and that ethnically they belong to the so called Austronesian stock.

1. **Affinities in material culture.** Here we find the following striking affinities with the culture of the Melanesians, Polynesians, Indonesians, Malays, including the natives of Formosa and the Philippines: the loin cloth, passed between the legs; the bast fibre gown; the weaving loom of the South Sea islands; the hoop head dress made of bast or wood; the shaving of the forehead; of weapons the war club, and poisoned bamboo arrows; the seagoing dug-out with the false board, which is restricted to Oceania. Most striking is the affinity in the ornament. A detailed analysis of the ornament of the Ainu has shown it to be evolved originally from a realistic representation of the snake, as a deified protective spirit. The later conventional varieties of this ornament (wave lines, zigzags, spirals, voluta, etc.) have merely developed from the original snake image. — The same ornaments and the same religious origin is found all over Austronesia.

2. **Religion.** Here we find typical both for the Ainu and Oceania: the un worship, closely connected with the snake worship; the snake as the

primal female ancestor; cannibalism, as a survival of human sacrificies to the sun snake; skull cult; hierarchy of the ruling gods; images, made of the deified sword-fish; the cult of shavings, found in Australia and Indonesia; the nurturing of the deified beast, as in Formosa, and Indonesia; the archaic mode of burying the dead with pots covering the head as found in the graves of the pit-dwellers on Sakhalin and in Melanesia, which is closely connected with the cult of pots, considered as ancestors, in Formosa and with the cult of jars in Indonesia.

3. **Affinities in folklore.** Most typical is the popular Ainu tale about an Island of women with «vagina dentibus armata», made pregnant by the wind and the sea foam, which is found all over Oceania as far as the Trobriand Islands.

4. **Affinities in social structure.** Matrilinear organisation; free choice of mates with obligatory consent of the chief among the Ainu and tribes of Central Formosa; the important social and religious position of the chiefs; cruelty of their criminal code and ordeals, as survivals of the former despotical power of the chiefs.

5. **Linguistic affinities.** In phonetics (paucity of consonants and abundance of vowels, as well as paucity in gutturals both in the oceanian languages and in Ainu, which causes the well known sonority of these languages). In morphology: monosyllabic structure, existence of prefixes and suffixes as in the Nicobarese, the Malay and the Melanesian languages; no change in the noun to indicate gender, number and case; no change in the verb to indicate mood, tense, or even person; exclusive and inclusive forms of the pronoun in the Ainu, Malay and Melanesian languages.—The identity of the first and second person in the Ainu and the Malay, language and finally the vigesimal system of counting.

6. **Anthropological affinities.** The original home of the Ainu culture having been located in Oceania, their anthropological habitus naturally must be sought in the same region. In fact we find there a widespread race exhibiting the same characteristic feature as the Ainu—their luxurious growth of hair on the body and the face. This longheaded Australoid hairy and bearded race with a remarkable variability in colour we find in Australia, Melanesia (N. Caledonia), among the Vedda, among the Dravidians (Toda), in Micronesia and even in some places in Polynesia.

7. **The pit-dwellers.** Archaeological investigations have led the author to the conclusion that the so called pit-dwellers were the ancestors of the Ainu.

The Ainu problem cannot be solved, if we approach it from one angle of vision only, as this was done hitherto; the entire complex of physical, mental, cultural features must be taken into consideration. If we look upon the

analysis of civilisation as a stepping stone to that of language and physical features, we would be in a position to pass from simple to complicated problems, from obvious to obscure questions.

The analysis undertaken in this article goes to show, that the old theories, which connect the Ainu either with the Polar people, or with the Siberian tribes, or with China, Corea, etc., are entirely deprived of any foundation. At the same time it shows that their geographical position, as well as their cultural and physical habitus, connects the Ainu closely with the large family of the Austronesian tribes. The physical type of the Ainu may be classed as a variety of that Austroloid longheaded, bearded race, representatives of which we find equally in Australia, South India and Western Oceania. At the same time we find peculiar traits of their civilisation and language among the various tribes of Oceania. These coincidences are particularly manifest among those peoples, who live nearest to them: those of Indonesia, the Philippines and Formosa.

Their original home lay in Austronesia, to be more accurate, in the Western part of this area, as must be concluded from their beardedness. From that home their prolonged wanderings and contact with other races and civilisations took their beginning. On this long way, which lasted many thousands of years and subsequently during a stay of many centuries among new geographic and climatic surroundings, they were bound to lose much of their old civilisation, acquiring at the same time numerous new cultural traits, and also to undergo changes in their physical type. This consideration lends additional force to those survivals of their ancient civilisation, which have been thus miraculously preserved, as if to enable us to preserve for ever the traces of a remote past.

The comparative material, which has led to the present theory of the origin of the Ainu, is far from being exhausted. Much has been done for the study of the Ainu, but perhaps still more remains to be done. Far too little attention has been paid to their material civilisation; their family organisation has not been sufficiently studied; only a small part of their extremely rich folklore has been recorded; much remains also to be done for the study of the phonetics and morphology of their language. The same must be said of the people of Austronesia, especially of Indonesia, the Philippines and Formosa.

Объяснения к таблицам.

ТАБЛ. I. Рис. 1. Аинский ткацкий станок. МАЭ, № 834—184. Рис. 2. Ткацкий станок игорротов. Филиппины. Jagok. Reisen in den Philippinen, 166. Рис. 3. Ткацкий станок с о. Борнео. Hose a M. Dougall. The Pagan tribes of Borneo, 1912, v. I, p. 121. Рис. 4. Индонезийский ткацкий станок. Из коллекций Британского Музея. Journal of the Royal Anthropol. Inst., v. XLVII, p. 352. Рис. 5. Инау у айну. МАЭ. А — № 1767 — 131; Б — № 829—452; В — № 656—52; Д — № 829—461; Е — № 829—450; Ж — № 700—246. Рис. 5. Г. Заструженная палка из Австралии. МАЭ, № 1336—25. Рис. 6. А — Б. Отравленные наконечники дротиков. Малые Зондские о-ва. МАЭ, № 603—18 и 41. Рис. 6 В, Г, Д. Отравленные наконечники аинских стрел. МАЭ, № 809—7. Рис. 7 А. Аинский головной обруч. МАЭ, № 839 — 105. Рис. 7 Б. Головной обруч с о. Целебеса. МАЭ, № 2317—189. Рис. 7 В. Головной обруч с о. Целебеса. МАЭ, № 2317—199.

ТАБЛ. II. Рис. А, Б, В, Г, Д, Е, Ж, З, И, К — элементы аинской орнаментики. Рис. 1—2. Образцы аинских вышивок. МАЭ, № 829—338. Рис. 3. Орнамент на барабане. Адмиралтейские о-ва. Buschan. Illustrierte Völkerkunde, 1923, B. II. Рис. 4, 5, 9. Образцы орнамента на военных палицах с о. Тонга. МАЭ, 736—23. Рис. 6. Зигзагообразный орнамент на барабане с о. Таити. МАЭ, № 736—231. Рис. 7—8. Змеиный орнамент из Ней-Лаценбурга, архипелаг Бисмарка. Э. Реклю. Земля и люди. Рис. 10. Две змеиных фигуры на курительной трубке. Торресов прол. Haddon. Evolution in Art. London, 1895 г., p. 16, fig. 3 H.

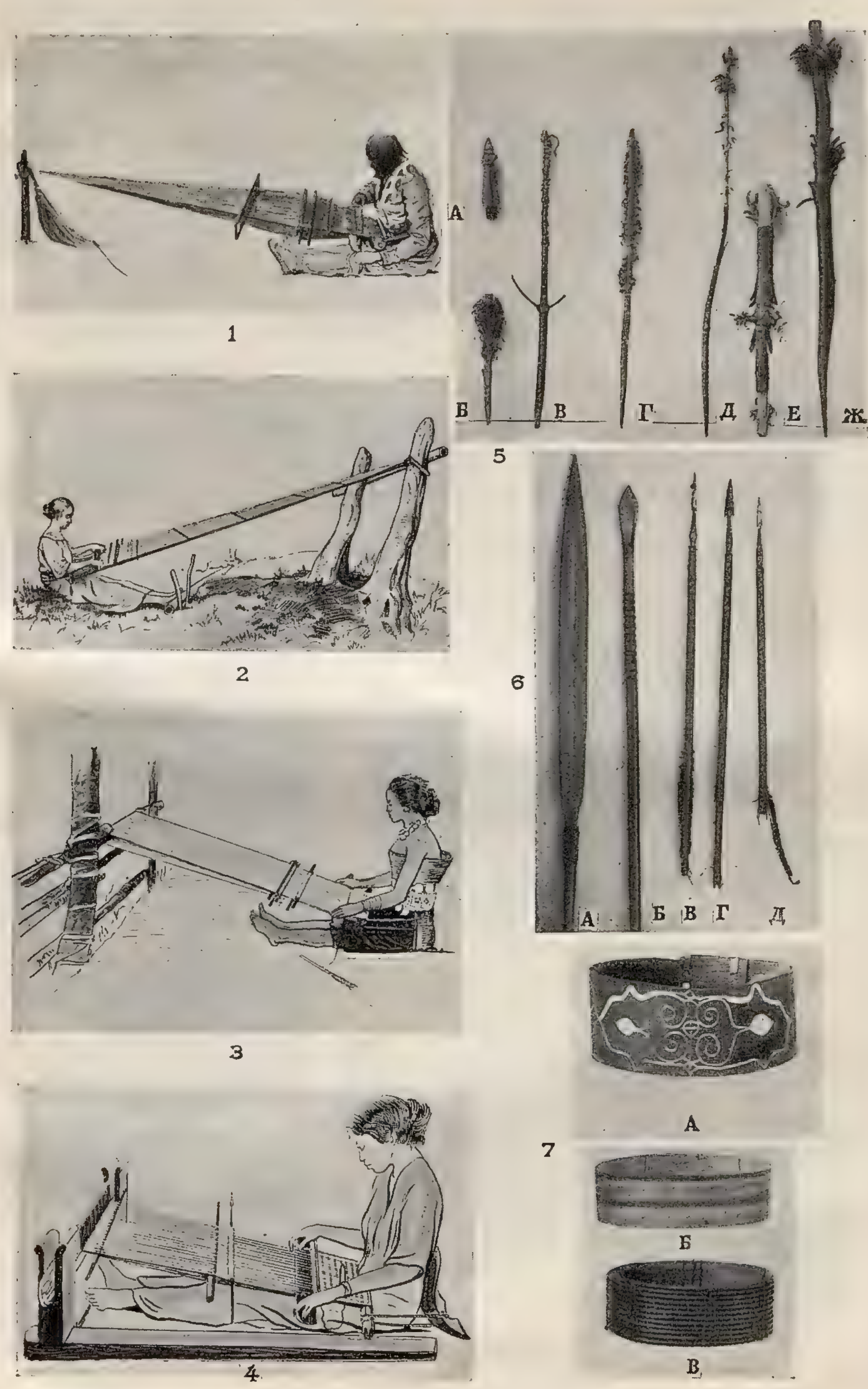
ТАБЛ. III. Рис. 1—5. Орнамент на палочках для усов. МАЭ, №№ 700—225, 839—32 и $32^6/_2$. Рис. 6. Орнамент на аинских палочках для риса. МАЭ, №№ 839—1 и 24. Рис. 7. Орнамент на воротнике детской одежды сахалинских айну. МАЭ, № 829—330. Рис. 8. Орнамент на ножнах аинского ножа. МАЭ, № 811—9. Рис. 9. Орнамент на аинской дощечке для наматывания ниток. Сахалин. МАЭ, № 700—134. Рис. 10. Орнамент на головной повязке шамана у айну. МАЭ, № 829—372^b. О. Сахалин. Рис. 11. Орнамент на детском костюме айну. Сахалин. МАЭ, № 829—330. Рис. 12. Орнамент на деревянной модели аинской сабли. МАЭ, № 700—113. Рис. 13. Орнамент на дереве. Айну. МАЭ, № 3125—2.

ТАБЛ. IV. Рис. 1. Солнечный диск со змеями. Сахалин. МАЭ, № 202—5. Рис. 2—3-е. Орнамент на аинском халате. Курильские о-ва. МАЭ, № 820—$7/_2$. Рис. 3. Аинская вышивка. МАЭ, № 839—259. Рис. 4. Орнамент на аинской палочке для усов. МАЭ, № 1764—50. Рис. 5. Спиральный орнамент на ноге деревянной фигуры, служащей у маори украшением для дома. МАЭ, № 839—199. Рис. 6, 8. Орнаменты на аинском халате. МАЭ, № 839—199. Рис. 7, 10. Орнамент маори. Hamilton. Maori art. Рис. 9. Аинский орнамент на кости; о. Ессо. МАЭ, № 138—60. Рис. 11. Орнамент на аинском халате о. Ессо. МАЭ, № 345—27. Рис. 12. Резной аинский орнамент на дереве. МАЭ, № 3125—2.

ТАБЛ. V. Рис. 1. Череп медведя, украшенный стружками. Айну. МАЭ, № 839—194. Рис. 2. Череп неприятеля, украшенный «силат» т. е. разрезанными в виде стружек пальмовыми листьями; о. Борнео. Hose a. Dougall. Op. cit., fig. 145. Рис. 3. Клемантан (бораван), приносящий богам в жертву яйца. Hose a. Dougall. Op. cit., fig. 145. Рис 4. Деревянные изображения рыб: рис. 4 А (МАЭ, № 1336—127) из Австралии и рис. 4 Б (МАЭ, № 839—128 б) от айну. Рис. 5. Аинский головной убор с птичьим клювом спереди. МАЭ, № 839—52. Рис. 6. Айну в головном уборе. Атлас Montandon. L'Anthropologie. 1927. Рис. 7. Военный головной убор с о-ва Целебеса. МАЭ, № 168—198. Рис. 8. А Индонезийский пояс. МАЭ, № 2892—8. Рис. 8 Б и В. Головные повязки оксавийцев. МАЭ, № 597—37 и 44. Рис. 9. Музыкальный инструмент с Филиппинских о-вов. Customs of the World, 1915, v. II, p. 645.

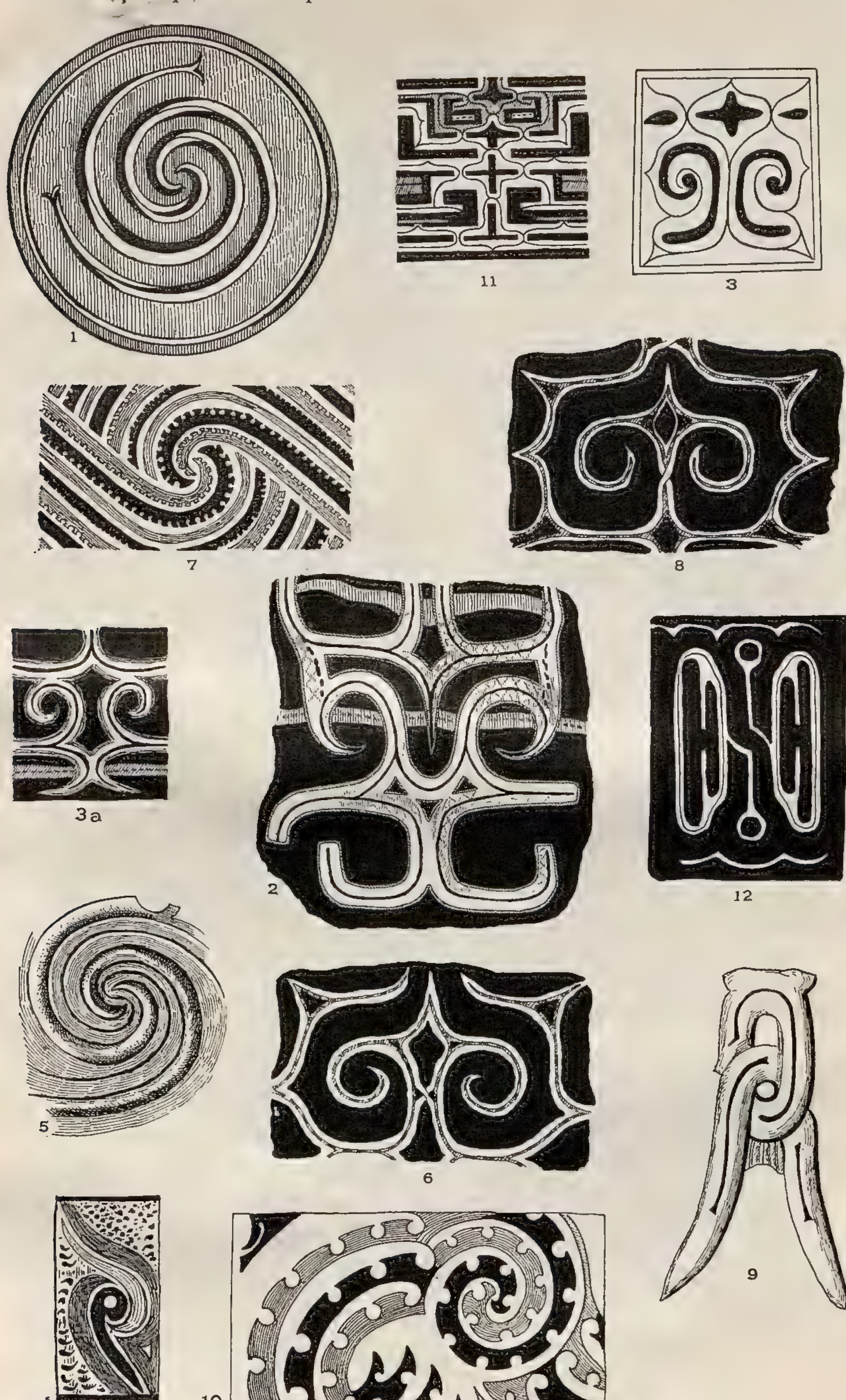
ТАБЛ. VI. Рис. 1—2. Айну. Batchelor. Op. cit., 319. Рис. 3. Новокаледонец. F. Larasin Atlas zur Anthropologie der Neu-Caledonier. Berlin, 1922, Taf. V, fig. 3. Рис. 4. Фид-

жнец. W. T. Brigham. Memoirs of the B. P. B. Museum. Honolulu, 1911, v. III, p. 185, f. 109. Рис. 5. Арунта. Spencer a. Gillen. Across Australia. Fig. 75. Рис. 6. Маори с Новой Зеландии в одежде из собачьих шкур. Hamilton. Maori art 314. Рис. 7. Ведда с о. Цейлона; фотогр. МАЭ 3013—165. Рис. 8. Тода из южной Индии. P. Rivers. The Todas p. 20. Рис. 9. Меланезиец (Британск. Н. Гвинея). L. Brown. Melanesians and Polynesians. London, 1910, p. 30.


1
2
3
4
5
А
Б
В
Г
Д
Е
Ж
6
А
Б
В
Г
Д
7
А
Б
В


А
Б
В
Е
З
И
Д
К
10
Г
Ж
1
3
7
8
2
4
5
6
9


1
2
3
4
5
а
6
б
7
8
9
10
11
12
13


1
11
3
7
8
3а
2
12
5
6
9
4
10

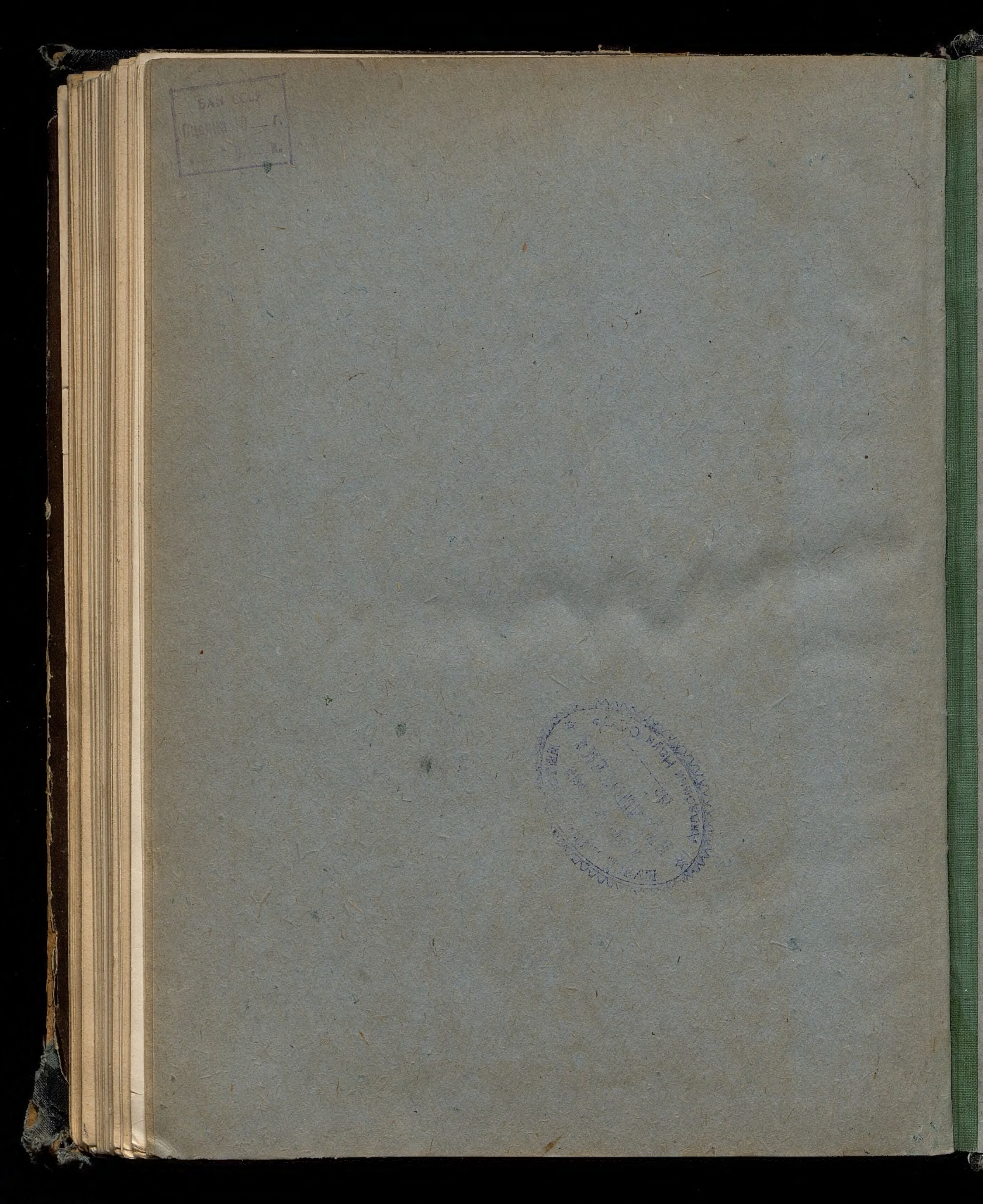

1
2
3
4
А
Б
5
6
7
8
9

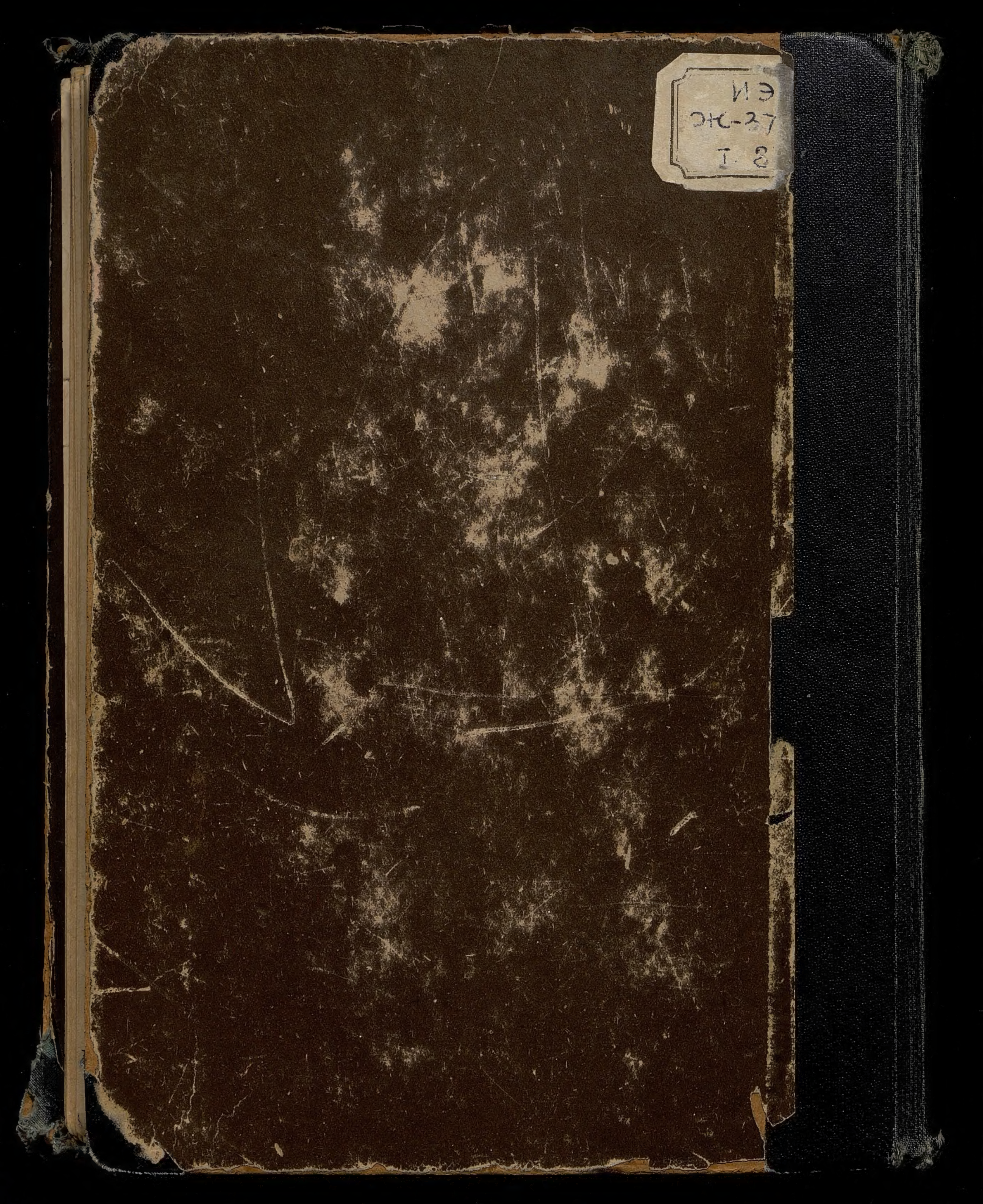


1
2
3
4
5
6
7
8
9



Цена 7 р. 50 к.




ИЭ
ЭЖ-37
Т. 8